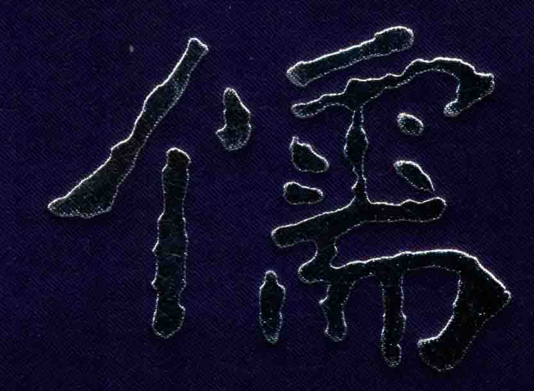

国家出版基金项目
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION


儒


藏



精華編一九〇册
子部儒學類





精華編

北京大學《儒藏》編纂與研究中心

圖書在版編目(CIP)數據

儒藏.精華編.一九〇/北京大學《儒藏》編纂與研究中心編.—北京：北京大學出版社，2017.11

ISBN 978-7-301-11908-2

Ⅰ.①儒… Ⅱ.①北… Ⅲ.①儒家 Ⅳ.①B222

中國版本圖書館CIP數據核字（2017）第262549號

書　　名　儒藏（精華編一九〇）
RUZANG
著作責任者　北京大學《儒藏》編纂與研究中心　編
責任編輯　王　應　吴遠琴
標準書號　ISBN 978-7-301-11908-2
出版發行　北京大學出版社
地　　址　北京市海淀區成府路205號　100871
網　　址　http://www.pup.cn　　新浪微博：@北京大學出版社
電子信箱　dianjiwenhua@163.com
電　　話　郵購部62752015　發行部62750672　編輯部62756449
印 刷 者　北京中科印刷有限公司
經 銷 者　新華書店
787毫米×1092毫米　16開本　47.25印張　421千字
2017年12月第1版　2017年12月第1次印刷
定　　價　1200.00元

《儒藏》精華編第一九〇册

首席總編纂 季羡林

項目首席專家 湯一介

總編纂 湯一介 龐樸 孫欽善 安平秋（按年齡排序）

本册主編 陳衛平

《儒藏》精華編凡例

一、中國傳統文化以儒家思想爲中心。《儒藏》爲儒家經典和反映儒家思想、體現儒家經世做人原則的典籍的叢編。收書時限自先秦至清代結束。

二、《儒藏》精華編爲《儒藏》的一部分，選收《儒藏》中的精要書籍。

三、《儒藏》精華編所收書籍，包括傳世文獻和出土文獻。傳世文獻按《四庫全書總目》經史子集四部分類法分類，大類、小類基本參照《中國叢書綜録》和《中國古籍善本書目》，於個别處略作調整。凡單書已收入入選的個人叢書或全集者，僅存目録，並注明互見。出土文獻單列爲一個部類，原件以古文字書寫者一律收其釋文文本。韓國、日本、越南儒學者用漢文寫作的儒學著作，編爲海外文獻部類。

四、所收書籍的篇目卷次，一仍底本原貌，不選編，不改編，保持原書的完整性和獨立性。

五、對入選書籍進行簡要校勘。以對校爲主，確定内容完足、精確率高的版本爲底本，精選有校勘價值的版本爲校本。出校堅持少而精，以校正誤爲主，酌校異同。校記力求規範、精煉。

六、根據現行標點符號用法，結合古籍標點通例，進行規範化標點。專名號除書名號用角號（《》）外，其他一律省略。

七、對較長的篇章，根據文字内容，適當劃分段落。正文原已分段者，不作改動。千字以内的短文一般不分段。

八、各書卷端由整理者撰寫《校點説明》，簡要介紹作者生平、該書成書背景、主要内容及影響，以及整理時所確定的底本、校本（舉全稱後括注簡稱）及其他有關情況。重複出現的作者，其生平事蹟按出現順序前詳後略。

九、本書用繁體漢字豎排，小注一律排爲單行。

《儒藏》精華編第一九〇册

子部　儒學類

性理之屬

龜山先生語録

〔北宋〕楊時 撰
潘佳 殷小勇 校點



目録



校點説明

《龜山先生語録》爲宋楊時撰。楊時（一〇五三—一一三五），字中立，號龜山先生。南劍州將樂（今屬福建）人。熙寧九年（一〇七六）中進士第，多年杜門不仕。年四十始出，歷任瀏陽、餘杭、蕭山知縣，又任荆州教授。徽宗宣和中，召爲秘書郎，未幾除邇英殿説書。欽宗靖康元年（一一二六）除右諫議大夫兼侍講，又兼國子祭酒，力排和議。乞致仕，提舉崇福宫。高宗即位，除工部侍郎兼侍讀，以龍圖閣直學士提舉杭州洞霄宫致仕。紹興五年（一一三五）卒，年八十三。謚文靖，有《龜山集》。事跡見《宋史》本傳。

楊時中進士之後，調官不赴，先後師從程顥、程頤，有「程門立雪」之佳話。楊時繼承二程思想，主張静中體驗、反身格物，東南學者推爲程門正宗。朱熹爲其三傳弟子。

據《直齋書録解題》，《龜山先生語録》爲其門人陳淵、羅從彦、胡大原三人所録。全書由《荆州所聞》、《京師所聞》、《餘杭所聞》、《南都所聞》、《毗陵所聞》、《蕭山所聞》六部分組成。内容涉及楊時對經典、史事、學術的看法，較爲真實地保存了楊時的思想，是研究楊時理學思想的第一手材料。書中有較多針對時政特别是王安石新法的批評，這些都有助於了解兩宋之交學術思想史的原貌。

是書陳振孫《直齋書録解題》著録爲「《龜山語録》五卷，《語録》四卷《附録》一卷」。趙希弁《讀書後志》著録爲「《龜山先生語録》四卷」。現存《龜山語録》最早版本爲鐵琴銅劍樓舊藏南宋吴堅刻本（簡稱宋本），一九三四年商務印書館《四部叢刊續編》據以影印，此本今藏國家圖書館。現存諸本僅此爲《語録》單行本，餘皆屬文集。

楊時文集有明弘治十五年（一五〇二）將樂知

縣李熙等編《龜山先生集》十六卷（簡稱弘治本）。明萬曆十九年（一五九一）林熙春據以重編，釐分爲四十二卷，名爲《龜山先生全集》（簡稱萬曆本）。清康熙五年（一六六六）楊氏後人於家祠「道南祠玉峰山館」重刻，康熙四十六年楊氏後人楊繩祖據此本重印，名爲《楊龜山先生集》。乾隆年間修《四庫全書》亦以康熙五年本爲底本，名爲《龜山集》。光緒五年（一八七九）夏子鎔等於楊氏家祠再據康熙四十六年本修補重印。此外，另有明正德十二年（一五一七）刻《龜山先生集》三十五卷本（簡稱正德本）。

宋本《龜山先生語録》之《後録》二卷，楊時文集諸本皆無。以萬曆本爲代表的十六卷、四十二卷《龜山先生集》系統所收《語録》亦爲四卷，然條則分合與宋本略有不同，自爲一系統。正德本《語録》分爲上下兩卷，條則内容較諸本都少，又爲一系統。因此，《龜山先生語録》版本系統有三：宋本，萬曆本爲代表的文集系統以及正德本的文集系統。

本次整理，以《四部叢刊續編》影印常熟瞿氏鐵琴銅劍樓藏宋刊本爲底本，以正德本、萬曆本爲校本。底本原無目録，現補加。底本避宋諱，如「匡」作「正」、「太玄」作「太元」，不回改；其餘如「恒」字缺末筆等，皆逕補足不出校。

校點者　潘佳　殷小勇

龜山先生語録卷第一

荆州所聞 甲申四月至乙酉十一月

先生曰：❶自堯、舜以前載籍未具，世所有者，獨伏犧所畫八卦耳。當是之時，聖賢如彼其多也，自孔子删定繫作之後，更秦歷漢以迄于今，其書至不可勝紀。人之所資以爲學者，宜易於古。然其間千數百年，求一人如古之聖賢，卒不易得，何哉？豈道之所傳，固不在於文字之多寡乎？夫堯、舜、禹、皋陶皆稱若稽古，非無待於學也，其學果何以乎？由是觀之，聖賢之所以爲聖賢，其用心必有在矣。學者不可不察之也。❷

觀孔門弟子之徒，❸其事師雖至於流離困餓，濱於死而不去，非要譽而規利也。所以甘心焉者，其所求也大矣。流離困餓且濱於死有不足道者，學者知此，然後知學之不可已矣。

古之學者以聖人爲師，其學有不至，故其德有差焉。人見聖人之難爲也，故凡學者以聖人爲可至，則必以爲狂而竊笑之。夫聖人固未易至，若舍聖人而學，是將何所取則乎？以聖人爲師，猶學射而立的然，的立於彼，然後射者可視之而求中。若其中不中，則在人而已，不立之的，以何爲準！

---

❶「先生曰」，正德本無。

❷「學者不可不察之也」八字，正德本無。

❸「觀孔門弟子之徒」以下二則，正德本無。

問：「曾西不爲管仲，而於子路則曰：『吾先子之所畏。』或曰『羞管仲之所已爲，慕子路之所未就』，此説是否？」曰：「孔子曰『由也，千乘之國，可使治其賦也』，使其見於施爲，如是而已。其於九合諸侯，一正天下，固有所不逮也。」「然則如之何？」曰：「管仲之功，子路未必能之。然子路譬之御者，則範我馳驅者也。若管仲，蓋詭遇耳。曾西，仲尼之徒也，蓋不道管仲之事。」

六經不言無心，❶惟佛氏言之，亦不言修性，惟揚雄言之。心不可無，性不假修，故《易》止言「洗心」、「盡性」，《記》言「正心」、「尊德性」，《孟子》言「存心養性」。佛氏「和順於道德」之意蓋有之，「理於義」則未也。

聖人以爲尋常事者，莊周則夸言之。莊周之博，乃禪家呵佛罵祖之類是也。如《逍遥游》、《養生主》曲譬廣喻，張大其説，論其要則《逍遥游》一篇乃子思所謂「無入而不自得」，而《養生主》一篇乃孟子所謂「行其所無事」而已。

問：「孔子曰『中庸之爲德，其至矣乎』，何也？」曰：「至，所謂極也。極，猶屋之極，所處則至矣。下是爲不及，上焉則爲過。」或者曰『高明所以處己，中庸所以處人』，如此則是聖賢所以自待者常過，而以其所賤者事君親也，而可乎？」「然則如之何？」曰：「『高明即中庸』也。高明者，中庸之體；中庸者，高明之用耳。高明亦猶所謂至也。」

問：❷「或曰『中所以立常，❸權所以盡變，不知權則不足以應物，知權則中有時乎

❶ 「六經不言無心」以下三則，正德本無。
❷ 「問」，正德本無。
❸ 「所」，正德本無。下句「所」字同。

不必用矣』。是否?」曰:「知中則(一作即。)知權,不知權是不知中也。」曰:「既謂之中,斯有定所,必有權焉,是中與權固異矣。」曰:「猶坐於此室,室自有中,移而坐於堂,則向之所謂中者,今不中矣。堂固自有中,合堂室而觀之,蓋又有堂室之中焉。若居今之所,守向之中,是不知權,豈非不知中乎? 又如以一尺之物約五寸而執之中也,一尺而厚薄小大之體殊,則所執者輕重不等矣,猶執五寸以爲中,是無權也。蓋五寸之執,長短多寡之中,而非厚薄小大之中也。欲求厚薄小大之中,則釋五寸之約,唯輕重之知,而其中得矣。故權以中行,中因權立。《中庸》之書不言權,其曰『君子而時中』,蓋所謂權也。」(一連下段。)

舜、跖之分,❶利與善之間也。利善之間相去甚微,學者不可不知。

爲文要有温柔敦厚之氣,對人主語言及章疏文字,温柔敦厚尤不可無。如子瞻詩多於譏玩,殊無惻怛愛君之意。荆公在朝論事,多不循理,惟是争氣而已,何以事君? 君子之所養,要令暴慢邪僻之氣不設於身體。❷

陶淵明詩所不可及者,冲澹深粹,出於自然。若曾用力學,然後知淵明詩非着力之所能成。

私意去盡,❸然後可以應世,老子曰:「公乃王。」

儒佛深處,所差杪忽耳。見儒者之道分明,則佛在其下矣。今學之徒曰儒者之道在其下,是不見吾道之大也。爲佛者既

❶「舜跖之分」一則,正德本無。
❷「邪」,正德本、萬曆本作「衺」。
❸「私意去盡」以下三則,正德本無。

不讀儒書，或讀之而不深究其義，爲儒者又自小也，然則道何由明哉？

「君子無終食之間違仁」，説者曰：「飲食必有祭是也。」曰：「如是，則造次顛沛之際，遑遽急迫甚矣。欲不離仁，仁之道安在？且飲食必有祭，小人亦然，豈能仁乎？」

孔子以其子妻公冶長，以其兄之子妻南容。説者曰：「君子之處其子與處其兄之子，固不同也。」曰：「兄弟之子猶子也，何擇乎？誠如所言，是聖人猶有私意也。聖人不容有私意，若二女之少長美惡必求其對，所妻之先後未必同時，安在其厚於兄而薄於己耶？記此者特言如是二人可託以女子之終身。且聖人爲子擇配，不求其他，故可法也。」

或謂：「『孔子登東山而小魯，登泰山而小天下』，此言勝物而小之。」曰：「使聖人以勝物爲心，是將自小，安能小物？聖人本無勝物之心，身之所處者高，則物自不得不下耳。」

葉公以證父之攘羊爲直，而孔子以爲吾黨之直者，「父爲子隱，子爲父隱」。夫父子之真情，豈欲相暴其惡哉？行其真情乃所謂直，反情以爲直，則失其所以直矣。乞醯之不得爲直，亦猶是也。

《周禮》王燕則以膳夫爲獻主，説者曰：「君臣之義不可以燕廢。」曰：「是不然。此孟子所謂養君子之道也。禮，受爵於君前，則降而再拜。燕所以待羣臣、嘉賓也，而使之有升降拜揖之勞，是以犬馬畜之矣。故以膳夫爲獻主，而主不自獻酬焉，是乃所以爲養君子之道，而『廩人繼粟、庖人繼肉』之義也。」

《周禮》凡用皆會，唯王及后不會，説者曰：「不得以有司之法制之。」曰：「有司之不能制天子也，固矣。然而九式之職，冢宰任之。王恣其費用，有司雖不會，冢宰得以九式論於王矣。故王、后不會，非蕩然無以禁止之也。制之有冢宰之義，而非以有司之法故也。」

或曰：「《書》之終《秦誓》以見聖人之樂人悔過也，故凡過而能悔者，取其悔而不追其過可也。今有殺人而被刑者，臨刑而曰：『吾惟殺人以至此也。』仁者於此亦必哀而捨之。」曰：「《書》之有秦、費二誓，以誌帝王之誥命於是絶故也。其大意則言有國者不可廢誓，於誓之中其事又有可取者，則如秦之罪己而不責人是也。若曰取其悔而已，不咎其過，其既悔而有過也，亦不當罪乎？聖人以恕待人，於人之悔也嘉之，可也。如以悔爲是，而不問其改與不改，則改過者鮮矣。故君子之取人也，取其改，不取其悔。且殺人至於被刑而自狀其過，蓋傷其死之不善也。使殺人而不必死，其肯悔乎？崤之戰不敗，則秦自以爲功矣！何以知之？以濟河之師知之也，濟河之師何義哉！」

「君子務本」，言凡所務者惟本而已。若仁之於孝悌，其本之一端耳。蓋爲仁必自孝悌推之，然後能爲仁也。其曰：爲仁與體仁者異矣，體仁則無本末之别矣。孔子曰「老者安之，朋友信之，少者懷之」，此無待乎推之也。孟子曰「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」，此推之也，推之所謂爲仁。

問：「子貢貨殖誠如史遷之言否？」曰：「孔門所謂貨殖者，但其中未能忘利耳，

豈若商賈之爲哉！」曰：「樊遲請學稼、學圃，如何？」曰：「此亦非爲利也，其所願學正許子並耕之意，而命之爲小人者，蓋稼、圃乃小人之事，而非君子之所當務也。君子勞心，小人勞力。」

先生嘗夜夢人問：❶「『王由足用爲善』，何以見？」語之曰：「齊王只是朴實，故足以爲善。如好貨、好色、好勇與夫好世俗之樂，皆以直告而不隱於孟子，❷其朴實可知。若乃其心不然，❸而謬爲大言以欺人，是人終不可與入堯、舜之道矣。何善之能爲？」

《狼跋》之詩曰：❹「公孫碩膚，赤舄几几。」周公之遇謗，何其安閑而不迫也。學詩者不在語言文字，當想其氣味，則詩之意得矣。

孟子言「説大人則藐之」，至於以己之長，方人之短，猶有此等氣象在，若孔子則無此矣。觀《鄉黨》一篇「與上大夫言，誾誾如也；與下大夫言，侃侃如也」，以至「見冕者與瞽者，雖褻必以貌」，如此，何暇藐人。《禮》曰：「貴貴，爲其近於君也。敬長，爲其近於親也。」故孔子謂君子畏大人。

「孔子言由、求爲具臣，曰『弑父與君，亦不從也』。由、求如是而已乎？」曰：「弑父與君，言其大者，蓋小者不能不從故也。若季氏旅太山、伐顓臾而不能救之之事是已。」「然則或許其『升堂』，且皆在『政事』之科，何也？」曰：「小事之失亦未必皆從，但自弑父與君而下，或從一事則不得爲不從。若弑父與君，則決不從矣。進此一等便爲

---

❶「夜」，正德本無。
❷「於孟子」，正德本無。
❸「乃」，正德本無。
❹「狼跋」一則，正德本無。

大臣，如孔、孟之事君是也。故孔、孟雖當亂世而遇庸暗之主，一毫亦不放過。」

事道與禄仕不同。常夷甫家貧，召入朝，神宗欲優厚之，令兼數局。如登聞鼓、染院之類，庶幾俸給可贍其家，夷甫一切受之不辭。及正叔以白衣擢爲勸講之官，朝廷亦使之兼他職，則固辭。蓋前日所以不仕者爲道也，則今日之仕，須是官足以行道乃可受，不然是苟禄也。然後世道學不明，君子之辭受取舍，人鮮能知之。故常公之不辭，人不以爲非；而程公之辭，人亦不以爲是。❶

王逢原才高識遠，❷未必見道。觀其所著，乃高論怨誹之流，假使用之，亦何能爲？《春秋》昭如日星，但説者斷以己意，故有異同之論。若義理已明，《春秋》不難知也。《春秋》始於隱，其説紛紛無定論。《孟子》有言：「王者之迹熄而《詩》亡，《詩》亡然後《春秋》作。」據平王之崩在隱公之三年也，則隱公即位，實在平王之時。自幽王爲犬戎所滅而平王立於東遷，當是時，《黍離》降而爲《國風》，則王者之《詩》亡矣。此《春秋》所以作也。

《易》於《咸卦》初六言「咸其拇」，六二言「咸其腓」，九三言「咸其股」，九五言「咸其脢」，上六言「咸其輔頰舌」。至於九四一爻，由一身觀之，則心是也。獨不言心，其説以謂有心以感物，則其應必狹矣，唯忘心而待物之感，故能無所不應。其繇辭曰：「貞吉。悔亡。憧憧往來，朋從爾思。」夫思皆緣其類而已，不能周也。所謂「朋從」者，以類而應故也。故孔子《繫辭》曰：「天下何

---

❶「不」，正德本無。

❷「王逢原」一則，正德本無。

思何慮？天下同歸而殊塗，一致而百慮，天下何思何慮？」夫心猶鏡也，居其所而物自以形來，則所鑒者廣矣。若執鏡隨物，以度其形，其照幾何？或曰：「思造形之上極，過是非思之所能及，故唯天下之至神則無思也。無思所以體道，有思所以應世。」此爲不知《易》之義也。《易》所謂「無思」者，以謂無所事乎思云耳，故其於天下之故，感而通之而已。今而曰不可以有思，又曰不能無思，此何理哉？

或曰：「聖人所以大過人者，蓋能以身救天下之弊耳。昔伊尹之任，其弊多進而寡退，苟得而害義，故伯夷出而救之。伯夷之清，其弊多退而寡進，過廉而復刻，故柳下惠出而救之。柳下惠之和，其弊多汚而寡潔，惡異而尚同，故孔子出而救之。是故伯夷不清不足以救伊尹之任，柳下惠不和不足以救伯夷之清。此三人者，因時之偏而救之，非天下之中道也，故久必弊至。孔子之時，三聖人之弊，各極於天下，故孔子集其行而大成萬世之法，然後聖人之道無弊。其所以無弊者，豈孔子一人之力哉！四人者相爲終始也。使三聖人者當孔子之時，皆足以爲孔子矣。」曰：「何不思之甚也？由湯至於文王之時，五百有餘歲，其間賢聖之君六七作，其成就人才之衆，至其衰世尤有存者。使伊尹有弊，當時更世之久，上之爲君，下之爲臣，皆足以有爲，獨無以革之乎？由周至于戰國之際，又五百有餘歲，文、武、周公之化，不爲不深。使伯夷之弊至是猶在，則周之聖人所謂一道德以同風俗者，❶殆無補於世，而獨俟一柳下惠

❶「同風」，原作小字，今據文義改。

耶？况孔子去柳下惠未遠，若柳下惠能矯伯夷之清，使天下從之，其弊不應繼踵而作。❶而孔子救之，又何其遽也？且孔子之時，荷蕢、荷蓧、接輿、沮溺之流，必退者尚多也，則柳下惠之所爲，是果何益乎？故爲聖人救弊之説者，是亦不思而已矣。夫伊尹固聖人之任者，然以爲必於進則不可也。湯三使往聘之，然後幡然以就湯，不然將不從其聘耶，❷則伊尹之不必進可見。伯夷固聖人之清者，然以爲必於退則不可也。方其辟紂居諸海濱以待天下之清，聞西伯善養老者則歸之，則伯夷之不必退亦可見。若柳下惠，孔子蓋以謂『直道而事人』，孟子亦稱其『不以三公易其介』。夫亦豈以同爲和乎？❸由是觀之，其弊果何自而得之耶？若曰孔子之道所以無弊者，『四人者相爲終始。使三聖人當孔子之時，亦皆足以爲孔子。』此尤不可。孟子曰伯夷、伊尹『不同道』，又曰『自生民以來，未有盛於孔子』，而伯夷、伊尹不足以班之。而其所謂同者，『得百里之地而君之，皆能以朝諸侯、有天下；行一不義、殺一不辜而得天下，皆不爲』而已。彼爲任、爲清、爲和，一節之至於聖人者也，其可以爲孔子乎？夫以三人爲聖者，孟子發之也，而孟子之言其辨如彼。今釋孟子之言，安得强爲之説乎？雖然，此孟子之言也，學者於聖人又當自有所見。自無所見，縱得孟子之旨，何與吾事？」

問：「伊尹五就湯、五就桀，何也？」曰：「其就湯也，以三聘之勤也；其就桀也，

❶「踵」，正德本作「世」。
❷「耶」，正德本、萬曆本作「矣」。
❸「夫」，萬曆本作「矣」，則當屬上。

湯進之也。」「然則何爲事桀？」曰：「既就湯，則當以湯之心爲心，湯豈有伐桀之意哉？其不得已而伐之也。人歸之，天命之耳。方其進伊尹以事桀也，蓋欲其悔過遷善而已。苟悔過遷善，則吾北面而臣之，固所願也。若湯初求伊尹，即有伐桀之意，而伊尹遂相之，是以取天下爲心也。以取天下爲心，豈聖人之心哉？」

問：「伯夷、伊尹、柳下惠之行固不同矣。使伯夷居湯之世，就湯之聘乎？」曰：「安得而不就？」「然則湯使之就桀，則就之乎？」曰：「否。」「何以知其然？」曰：「伯夷聞文王作興則歸之，宜其就湯之聘。然而横政之所出，横民之所止，不忍居也。使之事桀，蓋有所不屑矣。」「然則其果相湯也，肯伐桀乎？」曰：「至天下共叛之，桀爲獨夫，伯夷伐之，亦何恤哉？」

或曰：「湯之伐桀也，衆以爲『我后不恤我衆，舍我穡事而割正夏』。而湯告以必往，是聖人之任者也。文王三分天下有其二，以服事商，是聖之清者也。」曰：「非也。湯之伐桀，雖其衆有不悦之言，憚勞而已。若夏之人則不然，曰『時日曷喪，予及汝皆亡』，故攸徂之民，室家相慶，簞食壺漿以迎王師。湯雖不往，不可得矣。文王之時，紂猶有天下三分之一，民猶以爲君，則文王安得而不事之？至於武王而『受罔有悛心』，賢人君子不爲所殺，則或爲囚奴、或去國。紂之在天下爲一夫矣，故武王誅之，亦不得已也。孟子不云：『取之而燕民不悦，則勿取。古之人有行之者，文王是也。取之而燕民悦，則取之。古之人有行之者，武王是也。』由此觀之，湯非樂爲任，而文王非樂爲清也，會逢其適而已。」

孟子與人君言，❶皆所以擴其善心而革其非，不止就事論事。如論齊王之愛牛而曰「是心足以王」，論王之好樂而使之與百姓同樂，論王之好貨、好色、好勇而陳周之先王之事。若使爲人臣者論事每如此，而其君肯聽，豈不能堯舜其君？

又曰：「孟子對人君論事，句句未嘗離仁，此所謂王道也。」曰：「安得句句不離乎仁？」曰：「須是知一以貫之之理。」曰：「一以貫之，仁足以盡之否？」曰：「孟子固曰一者何，曰仁也。仁之用大矣。今之學者，仁之體亦不曾體究得。」

齊王顧鴻鴈麋鹿以問孟子，孟子因以爲「賢者而後樂此」。至其論文王、夏桀之所以異，則獨樂不可也。世之君子，其賢者乎，則必語王以憂民，而勿爲臺沼、苑囿之觀，是拂其欲也。其佞者乎，則必語王以自樂，而廣其侈心，是縱其欲也。二者皆非能引君以當道。唯孟子之言常於毫髮之間剖析利害之所在，使人君化焉而不自知。夫如是，其在朝廷則可以格君心之非，而其君易行也。

或曰：「居今之世，去就之際，不必一一中節。欲其皆中節，則道不得行矣。」曰：「何其不自重也！枉己者其能直人乎？古之人寧道之不行而不輕其去就。如孔、孟雖在戰國之時，其進必以正，以至終於不得行而死是矣。顧今之世獨不如戰國之時乎？使不恤其去就可以行道，孔、孟當先爲之矣。孔、孟豈不欲道之行哉？」

或曰：「以術行道而心正，如何？」曰：「謂之君子，豈有心不正者？當論其所行

❶「孟子與人君言」以下五則，正德本無。

之是否爾。且以術行道，未免枉己。與其自枉，不若不得行之愈也。」

宋牼以利説秦、楚，使之罷兵，以息兩國之争，❶其心未爲過也。然孟子力抵之，蓋君子之事君，其説不可惟利之從。❷苟惟利之從，則人君所見者，利而已。彼有軋吾謀者，其説又利於我，吾説必見屈矣。故不若與之談道理，道理既明，人自不能勝也。所謂道理之談，❸孟子之仁義是也。王、霸之佐，其義、利之間乎！一毫爲利，則不足爲王矣。❹後世道學不明，人以顔子、伯夷只作一節之士，若孟子之論，則是兩人者豈清修介潔者耶？如伯夷直許之以朝諸侯、一天下，顔子直許之以禹、稷之事。

方太公釣於渭，不遇文王，特一老漁父耳。及一朝用之，乃有鷹揚之勇。非文王有獨見之明，誰能知之。學者須體此意，然後進退隱顯各得其當。

或曰：「德而已矣，奚取於聰明？」曰：「徒取其德，或有有德而不聰明者，如此則人得以欺罔之，何以濟務？故《書》稱堯、舜、禹、湯、文、武，皆言其聰明，爲是故也。」

黄叔度學充其德，雖顔子可至矣。

一介之與萬鍾，若論利則有多寡，若論義其理一也。伊尹惟能一介知所取與，故能禄之以天下弗顧，繫馬千駟弗視。自後世觀之，則一介不以予人爲太吝，一介不以取諸人爲太潔。然君子之取予，適於義而已。予之嗇，取之微，雖若不足道矣，然苟

❶「使之罷兵以息兩國之争」，正德本作「使罷兵息争」。
❷「其説」，正德本無。
❸「所謂」，正德本無。
❹「一毫爲利則不足爲王矣」，正德本無。

害於義，又何多寡之間乎？❶ 孔子於公西赤之富，不恤其請；於原憲之貧，不許其辭，此知所予者也。孟子言非其道，則一簞食不可受於人；如其道，則舜受堯之天下不以爲泰，此知所取者也。

孟子稱舜「象憂亦憂，象喜亦喜」，此語最宜味之。夫舜之意，唯恐不獲於象也，則象喜舜自喜。夫豈有僞乎？是之謂「不藏怒，不宿怨」。

問：「象日以殺舜爲事，而舜終不爲所殺。何也？」曰：「堯在上，天下豈容有殺兄者乎？此語自是萬章所傳之謬。據《書》所載，但云『象傲』而已。觀萬章之言，傲何足以盡之。其言殺舜之時，堯已妻之二女，又使其子九男、百官皆事舜於畎畝之中，象必不敢。但萬章所問，其大意不在此，故孟子當時亦不暇辨。」

孟子言舜之怨慕，非深知舜之心不能及此。據舜惟患不順於父母，不謂其盡孝也。《凱風》之詩曰：「母氏聖善，我無令人。」孝子之事親如此。此孔子所以取之也。孔子曰：「君子之道四，丘未能一焉。」若乃自以爲能，則失之矣。❷

顔子所學，學舜而已。蓋舜於人倫無所不盡也：以爲父子，盡父子之道；以爲君臣，盡君臣之道；以爲夫，盡夫道；以爲兄，盡兄道。此孟子所謂「舜爲法於天下，可傳於後世」者也。孟子所憂，亦憂不如舜耳。人能以舜爲心，其學不患不進。

問：「『將順其美』，❸後世之說或成阿諛，恐是引其君以當道？」曰：「然。此正如

❶「又何多寡之間乎」，正德本作「又何問多寡」。
❷「孔子曰」至「失之矣」二十三字，正德本無。
❸「問將順其美」一則，正德本無。

孟子所謂『是心足以王』。若曰以小易大，則非其情。以謂『見牛未見羊』，而欲以羊易牛，乃所以爲仁，引之使知王政之可爲，是謂『將順』。」又曰：「詳味此一章，可見古人事君之心。」

韓信用兵，在楚漢之間則爲善矣。方之五霸已自不及，以無節制故也。如信之軍脩武，高祖即其臥内奪之印，易置諸將，信尚未知，此與棘門、霸上之軍何異？但信用兵能以術驅人，使自爲戰。當時亦無有以節制之兵當之者，故信數得以取勝也。王者之兵未嘗以術勝人，然亦不可以計敗。後世惟諸葛亮、李靖爲知兵。如諸葛亮已死，司馬仲達觀其行營軍壘，不覺歎服。而李靖惟以正出奇，此爲得法制之意，而不務僥倖者也。古人未嘗不知兵，如《周官》之法，雖坐作進退之末，莫不有節。若平時不學，一旦緩急，何以應敵？如此則學者於行師御衆、戰陣營壘之事，不可不講。

史言成安君「儒者」，故爲韓信所勝。成安君豈真儒者哉？若真儒必不爲韓信所詐。如曰吾行仁義云耳，人得而罔之，是木偶人也。夫兵雖不貴詐，亦人所不得而詐，然後爲善。觀戰國用兵中原之戰也，若今之用兵禦夷狄耳。力可以戰則戰，勢利於守則守，來則拒之，去則勿追，則邊鄙自然無事。今乃反挑之，且侵其地，已非理矣。其決勝必取而至於用狙詐也，又何足怪。若賢將必不以窮鬭遠討爲事，何用狙詐？蓋夷狄之戰與中原之戰異，夷狄難與較曲直是非，惟恃力耳，但以禽獸待之可也。以禽獸待之，如前所爲是矣。

問：「今之爲將帥者，不必用狙詐固是，柰兵官武人之有智畧者，莫非狙詐之流，若

無狙詐，如何使人？」曰：「君子無所往而不以誠，但至誠惻怛，則人自感動。」曰：「至誠惻怛可也，然今之置帥，朝除暮易。若以至誠爲務，須是積久，上下相諳，其效方見。卒然施之，未必有補。」曰：「誠動於此，物應於彼，速於影響，豈必在久？如郭子儀守河陽，李光弼代之，一號令而金鼓旗幟爲之精明。此特其號令各有體耳。推誠亦猶是也。」

正叔先生過范堯夫治所，謂堯夫曰：「聞公有言『作帥當使三軍愛之如父母』，是否？」曰：「然。非歟？」曰：「公第能言之耳，未必能行也。」曰：「何以言之？」曰：「聞舊帥方卒，公始代之，便設筵、張樂犒軍，此所以知公之必不能使三軍愛之如父母也。」曰：「當時自合打散，設筵、張樂却是錯？」曰：「打散亦不可。彼卒伍之所利者，財食也。使其不得財食，則知新帥之所以不給賜財食者，爲舊帥之亡也。夫舊帥亦父母也，今其亡未久而給賜如常，卒伍之愚忘其上以此耳。然則不能使之觀舊帥如父母，則必不能使之以我爲父母矣。」堯夫是日追送正叔曰：「若不遠出，不聞此言。」

祖宗能用人命，故太祖嘗曰：「我以一縑易一胡人首，不過十萬，匈奴之衆可盡。」唯能如此，此所以能取天下。今獲一劫盗，亦須以數十千賞之，若只使一縑欲易一胡人首，人必不爲用。唯不能用人命，此所以必至於厚賞也。觀祖宗時，江南擅强，河東未服，兩浙、川、廣尚守巢穴。方是時，所有財賦，特中原之地耳。其聚斂科配，❶蓋不若今之悉也。其後祖宗削平僭亂，只用所

❶「配」，正德本、萬曆本作「派」。

有，不患乏財。使如今日厚賞，安能取天下？

陸宣公當擾攘之際，説其君未嘗用數，觀其奏議可見。欲論天下事，當以此爲法。宣公在朝，自以不恤其身，知無不言，言無不盡。至於遷貶，唯杜門集古方書而已。可謂知進退者。

吕晦叔真大人，❶其言簡而意足。孫莘老嘗言裕陵好問，且曰：「好問則裕。」晦叔曰：「好問而裕，不若聽德而聰。」人有非劉向强聒而不舍者，吕晦叔曰：「劉向貴戚之卿。」此語可謂忠厚。然向之眷眷於漢室而不忍去，則是也。至於上變論事，亦可謂不知命矣。

問：「以匹夫一日而見天子，天子問焉，盡所懷而陳之，則事必有窒礙者，不盡則爲不忠。如何？」曰：「事亦須量深淺。孔子曰：『信而後諫，未信則以爲謗己也。』《易》之《恒》曰『浚恒凶』，此恒之初也。故當以漸而不可以浚，浚則凶矣。假如問人臣之忠邪，其親信者誰歟？遽與之辨别是非，則有失身之悔。君子於此，但不可以忠爲邪，以邪爲忠，語言之間故不無委曲也。至於論理則不然，如惠王問孟子『何以利吾國』，則當言『何必曰利』。宣王問孟子『卿不同』，則當以正對。蓋不直則道不見故也。世之君子，其平居談道甚明，論議可聽，至其出立朝廷之上，則其行事多與所言相戾，至有圖王而實霸，行義而規利者，蓋以其學得之文字之中，而未嘗以心驗之故也。若心之所得，則曰吾所以爲己而已。是故心迹常判而爲二，心迹既判而爲二，故

❶「吕晦叔真大人」一則，正德本無。

事事違其所學。」

人臣之事君，❶豈可佐以刑名之説？如此是使人主失仁心也。人主無仁心，則不足以得人，故人臣能使其君視民如傷，則王道行矣。

或曰：「特旨乃人君威福之權，不可無也。」曰：「不然。古者用刑，王三宥之。若案法定罪而不敢赦，則在有司。夫惟有司守法而不敢移，故人主得以養其仁心。今也法不應誅，而人主必以特旨誅之。是有司之法不必守，而使人主失仁心矣。」

荆公在上前争論，或爲上所疑，則曰：「臣之素行似不至無廉耻，如何不足信？」且論事當問事之是非利害如何，豈可以素有廉耻劫人使信己也？夫廉耻在常人足道，若君子更自矜其廉耻，亦淺矣。蓋廉耻自君子所當爲者。如人守官曰「我固不受贓」，不受贓豈分外事乎？

理財、作人兩事，❷其説非不善，然世儒所謂理財者務爲聚斂，而所謂作人者起其奔競好進之心而已。《易》之言「理財」，《詩》之言「作人」，似不如此。

《周官》「平頒其興積」，説者曰：「無問其欲否，概與之也。」故假此爲青苗之法，當春則平頒，秋成則入之，又加息焉。以謂不取息，則舟車之費、鼠雀之耗、官吏之俸給，無所從出，故不得不然。此爲之辭耳。先王省耕斂而爲之補助，❸以救民急而已。方其出也，未嘗望入，豈復求息？取其息而曰非以漁利也，其可乎？孟子論法，以謂「凶年，糞其田而不足，則必取盈焉」，使民

❶「人臣之事君」一則，正德本無。
❷「理財作人兩事」以下四則，正德本無。
❸「王」，原作「生」，據文淵閣四庫全書本《龜山集》改。

「終歲勤動，不得以養其父母，又稱貸而益之」，是爲不善。今也無問其欲否而頒之，亦無問年之豐凶而必取其息，不然則以刑法加焉。《周官》之意果如是乎？

朝廷設法賣酒，所在吏官遂張樂集妓女以來小民，此最爲害教。而必爲之辭曰「與民同樂」，豈不誣哉？夫誘引無知之民，以漁其財，是在百姓爲之，理亦當禁，而官吏爲之，上下不以爲怪，不知爲政之過也。且民之有財，亦須上之人與之愛惜。不與之愛惜，而巧求暗取之，雖無鞭笞以强民，其所爲有甚於鞭笞矣。余在潭州瀏陽，方官散青苗時，凡酒肆食店與夫俳優戲劇之罔民財者，悉有以禁之。散錢已，然後令如故。官賣酒，舊嘗至是時亦必以妓樂隨處張設，頗得民利。或以請，不許。往往民間得錢，遂用之有方。

《常平法》：州縣寺舍歲用有餘，則以歸官，賑民之窮餓者。余爲瀏陽日，方爲立法，使行旅之疾病飢踣於道者，隨所在申縣，縣令寺舍飲食之，欲人之入於吾境者，無不得其所也。其事未及行而余以罪去官，至今以爲恨。

錢塘内造什物，守臣不知其數，恣宦官所爲，至數年未已，傷財害民，莫此爲甚。使其器用一一得以奉御，兹固無嫌。其實公得其一，私得其十。其十者，非以自奉，則過爲奇技淫巧，以自獻於上與夫宫嬪之貴幸者。此弊尤不可言。使予守錢塘，必先奏上乞降所造之數，付有司爲之以進，庶幾宦官不得容其姦。是雖於事未有大補，亦守臣安百姓、節國用之一端也。如此而得罪，則有名矣。

或勸先生解經。曰：「不敢易也。曾子

曰：『吾日三省吾身，爲人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？』夫傳而不習，以處己則不信，以待人則不忠，三者胥失也。昔有勸正叔先生出《易傳》示人者，正叔曰：『獨不望學之進乎？姑遲之，覺耄即傳矣。』蓋已耄，則學不復進故也。學不復進，若猶不可傳，是其言不足以垂後矣。六經之義驗之於心而然，施之於行事而順，然後爲得。驗之於心而不然，施之於行事而不順，則非所謂經義。今之治經者，爲無用之文徼幸科第而已，果何益哉？」

今所謂博學者，特通歷代之故事而已。必欲取堯、舜、三代之法，兼明而默識之，以斷後世所爲之中否而去取焉，蓋未能也。孟子之學，蓋有以爲不足學而不學者矣。若諸侯之禮是也。未有當學而不學者也。❶余觀熙寧、元豐之君子，皆通曉世務，而所取以爲證者，秦漢以下之事而已。故有爲秦漢以上之説者與之争，輒不勝。若今之論事者，多以三代爲言，其實未必曉。有能以三代之法一一與之剖析是非，有不戰而自屈者。然此須深知三代致治之意，方可。若《周官》之書，先王經世之務也，不可不講。若有意於世，須是事事明了，胸中無疑，方能濟務。如馬周以一介草茅言天下事，若素宦於朝。若非嘗學來，安得生知？因論馬周言事，每事須開人主一線路，終是不如魏徵之正。❷如諫太宗避暑事親之道，甚善。然又曰：「鑾輿之出有日，不可遽止，願示還期。」若事非是，即從而止之，何用如此？此正孟子所謂「月攘一雞」者，豈是以

❶「若諸侯之禮」至「學者也」十六字，正德本、萬曆本皆無。

❷「徵」，原作「證」，據正德本改。

堯、舜望其君乎？

褚遂良修起居注，唐太宗曰：「朕有不善，亦當記之乎？」或爲之言曰：「借使遂良不記，天下亦當記之。」曰：「此語亦善。但人主好名，則可以此動之耳，未盡也。夫君子居其室，出其言善，則千里之外應之；出其言不善，則千里之外違之。故言行，君子之樞機，不可不慎。縱使史官不記，而民之應違如此，雖欲自掩其不善，其可得乎？」

試教授宏辭科，❶乃是以文字自售。古人行己，似不如此。今之進士，使豪傑者出，必不肯就。然以謂舍此則仕進無路，故爲不得已之計。或是爲貧，或欲緣是少試其才，既得官矣，又以僥求榮達，此何義哉？

龜山先生語録卷第一

❶「試教授宏辭科」一則，正德本無。

龜山先生語録卷第二

朝廷立法：臺察不許言天下利害，諫官不許論人才。命爲臺諫，是使之言也，而又禁之，何理哉？如命以中書舍人，或升黜不當，繳還詞頭，則更屬他中書舍人爲之。命以給事中，或有必行之事，則不復過門下。而所謂中書舍人、給事中者，亦更不整理。且如此是不得其職矣，不得其職則當去。而今之君子安爲之，其義焉在？常平司有支用，雖是勑取，法當執奏。近又免執奏之法，關防甚密，何可免也？使吾輩得爲常平官，如此等事亦當辨明，則知今之要路大抵難處也。先王之時，工執藝事以諫。自此推之，則當是時，凡有職者皆得執其事以諫矣。若人人有職事，皆能思其利害以諫，法度何憂不完？政事何憂不成？且古者百工猶能信度以申其説，而今之侍從、監司，蓋内外之達官，人主所親信者，反未嘗知諫。此又何理也？❶

「天生聰明時乂。」所謂「天生」者，因其固然而無作之謂也。無所作聰明，是謂憲天聰明。❷憲天云者，任理而已矣。故伊尹曰：「視遠惟明，聽德惟聰。」知此然後可與論人君之聰明矣。或曰：「爲人君須聰明有以勝人，❸然後可以制人，而止其亂。」曰：「天聰明，期於勝人，非也。如人聽訟，必欲即揣知其情狀是非，亦或屢中。若不任理，只是臆度而已，非所謂聰明。故孔子曰：

❶ 「理」，正德本無。
❷ 「聰明」，正德本無。
❸ 「人」，正德本無。

『聽訟，吾猶人也，必也使無訟乎！』人君如不聽德，每事即揣知情狀是非，所中雖多，失人君之道矣。謂之不聰明可也。」

作詩不知風雅之意，不可以作詩。詩尚譎諫，唯言之者無罪，聞之者足以戒，乃爲有補。若諫而涉於毀謗，聞者怒之，何補之有？觀蘇東坡詩只是譏誚朝廷，殊無温柔敦厚之氣。以此，❶人故得而罪之。若是伯淳詩，❷則聞之者自然感動矣。因舉伯淳《和温公諸人禊飲詩》云「未須愁日暮，天際乍輕陰」，又《泛舟詩》云「只恐風花一片飛」，何其温厚也。

《考槃》之詩言「永矢弗過」，説者曰「誓不過君之朝」，非也。矢，陳也。亦曰「永」，言其不得過耳。昔者有以是問常夷甫之子立，立對曰：「古之人蓋有視其君如寇讎者。」此尤害理。何則？孟子所謂「君之視臣如犬馬，則臣視君如寇讎」，以爲君言之也。爲君言，則施報之道，此固有之，若君子之自處，豈處其薄乎？孟子曰：「王庶幾改之，予日望之。」君子之心蓋如此。《考槃》之詩，雖其時君使賢者退而窮處爲可罪，夫苟一日有悔過遷善之心，復以用我，我必復立其朝，何終不過之有！大抵今之説《詩》者，❸多以文害辭。非徒以文害辭也，又有甚者，分析字之偏傍以取義理，如此豈復有《詩》？孟子引「天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德」，曰：「故有物必有則，民之秉彝也，故好是懿德。」其釋《詩》也，於其本文加四字而已，而語自分明矣。今之説《詩》者，殊不知此。

❶「以此」，正德本無。
❷「是」，正德本無。
❸「大抵」，正德本無。

郭汾陽不問發墓之人，雖古之齊物我者不能過。

問：「謝安屐齒折事，識者不信，是否？」曰：「此事未必無，但史於此亦失之臆度，安知其非偶然乎？若破賊而喜，在謝安固不足怪，然屐齒必不爲一時遑遽而致折也。」

或謂：「人當無利心，然後爲君子。」曰：「以此自爲可也，以此責人恐不勝責矣。人但能於得處知辨義理，亦自難得。故孔子以『見利思義』稱成人，而以『見得思義』稱士焉，此其辨也。」

物有圭角，多刺人眼目，❶亦易玷闕，故君子處世當渾然天成，則人不厭棄矣。

溝洫之量不可以容江河，江河之量不可以容滄海，有所局故也。若君子則以天地爲量，何所不容。有能捐一金而不顧者，未必能捐十金。能捐十金而不顧者，未必能捐百金。此由所見之熟與不熟，非能真知其義之當與否也。若得其義矣，雖一介不妄予，亦不妄取。

世之事鬼神所以陷於淫諂者，皆其不知鬼神之情狀、祭祀之深意也。學者當求知之。漢儒言「祖有功，宗有德，不毀，所以勸也」。曰：非也。子孫之祭其親，豈爲其功德而後祭之乎？若以爲有功德然後祭，是子孫得揀擇其祖宗而尊之也，豈事親之道哉？秦少游以韋玄成爲腐儒，惡其建毀廟之議，其説曰：「君子將營宮室，宗廟爲先，廄庫爲次，居室爲後。夫營之先親而後身，則毀之先身而後親可知矣。漢之離宮別館，長楊、五柞已大侈靡，未聞其毀。乃

---

❶「多」，正德本無。

取韋玄成毀廟之説亟行之，此元帝寢疾所以夢祖譴責也。其後又復，豈終可改乎？」曰：審宗廟也，則不容以所未當毀者而毀之矣。先王之禮，天子祭天地，諸侯祭社稷。父爲士，子爲大夫，葬以士，祭以大夫；父爲大夫，子爲士，葬以大夫，祭以士；支子不祭，有事則祭于宗子之家，明非繼體也。如是則祭與不祭，皆不可苟矣。漢之廟在郡國，蓋以千數，歲時皆諸侯王主祭，豈古禮哉？使漢祖宗有靈，當不享矣。立無度之廟，致不享之祭，以此事神，尚不欲毀邪？以夢寐而復，既未知鬼神之情狀，引之爲證，其説陋矣！且誠如所論，先王當行之矣。先王豈不敬神哉？

耳餘之交，❶相責之深，相知之淺耳，故不終。

知合内外之道，則顏子、禹、稷之所同可見。蓋自誠意、正心推之，至於可以平天下，此内外之道所以合也。故觀其意誠、心正，則知天下由是而平。觀其天下平，則知非意誠、心正不能也。茲乃禹、稷、顏回之所以同也。

問：「『師也辟』，何以見？」曰：「《語》云：『堂堂乎張也，難與並爲仁矣。』蓋幾於辟。然此其初也，學於孔門者，皆終有進焉。若子張後來論交曰：『我之大賢歟，於人何所不容？』此豈介僻之流？」

孟子曰：「人之有四端，猶其有四體也。」夫四體與生俱生，身體不備謂之不成人，闕一不可，亦無先後之次。老子言：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。禮者，忠信之薄。」是特見後世

❶「耳餘之交」以下五則，正德本無。

爲禮者之弊耳。先王之禮本諸人心，所以節文仁義是也。顧所用如何，豈有先後？雖然，老子之薄而末之者，其意欲民還淳反樸，以救一時之弊而已。夫果能使民還淳反樸，不亦善乎？然天下豈有此理？夫禮，文其質而已，非能有所增益也。故禮行而君臣、父子之道得。使一日去禮，則天下亂矣。若去禮，是去君臣、父子之道也，而可乎？唯不可去，此四端所以猶人之有四體也。

今學者將仁小却，故不知求仁。孔子曰：「若聖與仁，則吾豈敢。」孔子尚不敢當，且罕言之，則仁之道不亦大乎！然則所謂合而言之道也，何也？曰：由仁義行，則行仁義，所謂合也。《洪範傳》曰：「道萬物而無所由，命萬物而無所聽，唯天下至神爲能與於此。」此爲不知道與命也。孔子之言道曰：「誰能出不由户？何莫由斯道也？」其言命曰：「道之將行也歟？命也。道之將廢也歟？命也。」夫道非能使人由之，命非能使人聽之，人自不能違耳。聖人雖至神，以謂體道而至於命則可也，若曰無所由、無所聽，將焉之乎？且聖人未嘗不欲道之興，以無可奈何，故委之於命。如使孔子必可以爲周公之事，其不爲之乎？可爲而不爲，則是欲道之廢矣，豈孔子之心哉？故曰「道萬物而無所由，命萬物而無所聽」者，不知道與命之言也。又《洪範傳》論水、火、金、木、土，❶自然之數，配諸人之一身，皆有先後之序。此有序乎？夫五行在天地之間，有則俱有，故曰闕一不可。今曰有水然後有火，有火然後有木，有木然後有

❶「又洪範」以下，萬曆本另起爲一則，無「又」字。

金，有金然後有土，雖常人皆知其不然矣。然則謂精神魂魄意爲有序，失之矣。

或問：「臺諫官如何作？」曰：「《剥》之《彖》曰：『不利有攸往，小人長也。順而止之，觀象也。君子尚消息盈虛，天行也。』夫君子之於小人，方其進也，不可以驟去。觀《剥》之象，斯可見矣。《剥》坤下而艮上，坤，順也。艮，止也。此天理之不可易者也。順而止之，其漸而非暴之謂乎？陰陽之氣，消息盈虛，必以其漸，君子所尚蓋在於此。」❶

君子之治心、養氣、接物、應事，❷唯直而已，直則無所事矣。康子饋藥，孔子既拜而受之矣，乃曰：「丘未達，不敢嘗。」此疑於拂人情，然聖人慎疾，豈敢嘗未達之藥？既不敢嘗，則直言之，何用委曲？微生高乞鄰醯以與人，是在今之君子蓋常事耳。顧亦何害？然孔子不以爲直，以所以辭康子之言觀之，信乎其不直也。《維摩經》云：「直心是道場。」儒佛至此實無二理。學者必欲進德，則行己不可不直。蓋孔子之門人皆於其師無隱情者，知直故也。如宰我短喪之問之類。

范濟美問：「讀《論語》以何爲要？」曰：「要在知仁。孔子説仁處最宜玩味。」曰：「孔子説處甚多，尤的當是何語？」曰：「皆的當。但其門人所至有不同，故其答之亦異。只如言『剛毅木訥近仁』，自此而求之，仁之道亦自可知。蓋嘗謂曾子在孔門，當時以爲魯。魯者學道，尤宜難於他人。然子思之《中庸》，聖學所賴以傳者也。考

❶「蓋」、「於」，正德本無。

❷「君子之治心」以下六則，正德本無。

其淵源，乃自曾子，則傳孔子之道者，曾子而已矣，豈非魯得之乎？由此觀之，聰明辨智未必不害道，而剛毅木訥信乎於仁爲近矣！」

呂吉甫解《孝經》義，首章云：「是曾子力所不能問，故孔子以其未曉而盡告之。」❶曰：「豈有人未之曉而可以盡告之乎？觀孔子門人，問爲邦者惟顔子一人，其他敢爲國者尚少。今《孝經》所論，上自天子，下至庶人，無不及者。若其力有未至而盡告之，在孔子爲失言，於曾子爲無益。豈聖賢教與學之道哉？孔子云『參也魯』，蓋其初時。而後語之以『一以貫之』，曾子於此默喻，則其所得深矣。猶以爲魯，是學於孔門者獨無所進乎？觀《論語》所載曾子將死之言，孟子推明不事有若之意，又詳考子思、孟子傳道之所自，是特以魯終其身者耶？學有所患，❷在守陳編而不能斷以獨見之明，此其於古人是非所以多失之也。」

京師所聞 丙戌四月至六月

李似祖、曹令德問：「何以知仁？」曰：「孟子以惻隱之心爲仁之端，平居但以此體究，久久自見。」因問似祖、令德尋常如何説「隱」。似祖云：「如有隱憂，勤恤民隱，皆疾痛之謂也。」曰：「孺子將入於井，而人見之者必有惻隱之心，疾痛非在己也，而爲之疾痛，何也？」似祖曰：「出於自然，不可已也。」曰：「安得自然如此？若體究此理，知其所從來，則仁之道不遠矣。」二人退，余從

❶「未曉」，原闕，據萬曆本補。
❷「有」，疑當作「者」。

容問曰：「萬物與我爲一，其仁之體乎？」

曰：「然。」

問：「《論語》言仁處，何語最爲親切？」

曰：「皆仁之方也。若正所謂仁，則未之嘗言也。故曰『子罕言利與命與仁』。要道得親切，唯孟子言『仁，人心也』最爲親切。」

豐尚書稷嘗言：「少時見雪竇教人惜福云：『人無壽夭，禄盡則死。』昔元厚之死而復生，於陰府見主吏，謂之曰：『君禄未盡，他時官至兩府，然須惜福，乃可延年。』厚之一生，雖一杯飯亦必先減而後食，其餘奉養皆不敢過，故身爲執政，壽逾七十。雪竇之言於是可驗。今日貴人相高以侈，視其費用，皆是無益，畢竟何補？」公聞之，曰：「此猶以利言也。若以義言之，則簞食、萬鍾，顧吾所得爲者如何耳。」

吴審律儀勸解《易》。曰：「《易》難解。」曰：「及今可以致力，若後力衰，却難。」曰：「某嘗觀聖人言《易》，便覺措辭不得。只如乾、坤兩卦，聖人嘗釋其義於後，是則解《易》之法也。《乾》之初九『潛龍勿用』，釋云：『陽在下也。』又曰：『龍德而隱者也。』又曰：『下也。』又曰：『陽氣潛藏。』又曰：『隱而未見，行而未成。』此一爻耳，反覆推明，至五變其説然後已。❶今之釋者，其於他卦能如是推明乎？若不能爾，則一爻之義只可用之一事。《易》三百八十四爻，爻指一事，❷則是其用止於三百八十四事而已。❸如《易》所該，其果極於此乎？❹若三百八十四事不足以盡之，則一爻之用不止

❶「然後已」，正德本無。
❷「爻指一事」，正德本無。
❸「是」，正德本無。
❹「如易」至「此乎」十字，正德本無。

於一事亦明矣。觀聖人於《繫辭》，發明卦義尚多，其説果如今之解《易》者乎？故某嘗謂：『説《易》須髣髴聖人之意，然後可以下筆。』此其所以未敢苟也。」

問：「邵堯夫云：『誰信畫前元有易？自從删後更無詩。』畫前有易，何以見？」曰：「畫前有易，其理甚微，然即用孔子之已發明者言之，未有畫前，蓋可見也。如云神農氏之耒耜，蓋取諸益。日中爲市，蓋取諸噬嗑。黄帝、堯、舜之舟楫，蓋取諸涣。服牛乘馬，蓋取諸隨。益、噬嗑、涣、隨，重卦也。當神農、黄帝、堯、舜之時，重卦未畫，此理真聖人有以見天下之賾，故通變以宜民，而易之道得矣。然則非畫前元有易乎？」

問：「《墻有茨》之詩，若以爲勸戒，似不必存。」曰：「著此者，欲知此惡不可爲耳。所以不可爲，以行無隱而不彰，雖幽闇深僻之中，人亦可以知其詳也。❶人之爲惡，多以人莫之知而密爲之，然終不能掩。密爲之者，其初心也。至於不能掩，蓋已無如之何耳。豈其所欲哉？此君子所以『戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞』也。」

自非狙詐之徒皆知義足以勝利，❷然不爲利疚而遷者幾希。如管仲亦知義，故其所爲多假義而行。自王者之迹熄，天下以詐力相高，故常溺於利而不知反。由孔子而後，爲天下國家不以利言者，唯孟子一人守得定。

「九月丁卯，子同生。」曰：「子同者，正名其爲桓公之子也。《猗嗟》之《詩序》曰：

❶「可以」，正德本無。
❷「自非狙詐之徒」一則，正德本無。

『人以爲齊侯之子。』其詩曰『展我甥兮』，則明莊公非齊侯之子矣。以經考之，莊公之生，桓公之六年也。至十八年始書『夫人姜氏遂如齊』。而《左傳》因載申繻之諫與桓公適齊之事，則前此文姜，蓋未嘗如齊也。未嘗如齊，而人以莊公爲齊侯之子，《春秋》安得而不辨乎？此《春秋》所以爲别嫌明微也。」

閔二年，書「鄭棄其師」。觀《清人》之《詩序》可見矣。文公惡高克，使之將兵禦狄，久而不召，遂使衆散而歸，豈非棄其師乎？蓋惡其人而使之將兵以外之。兵何罪？故止罪鄭。

「齊桓公攘戎狄而封衛，未嘗請命于天子而專封之也。故《春秋》書『城楚丘』而不言其封衛，蓋無取焉。然則《木瓜》美桓公，孔子何以取之？」曰：「《木瓜》之詩，衛人之詩也。衛爲狄所滅，桓公救而封之，其恩豈可忘也。欲厚報之，不亦宜乎？在衛人之義不得不以爲美，其取之也，以衛人之義而已。若《春秋》褒貶示天下之公，故無取。」

鄭季常作太學博士，言：「養士之道，當先善其心。今殊失此意，未知所以善之之方。」曰：「由今之道，雖賢者爲教官，必不能善人心。」曰：「使荆公當此職，不知如何？」曰：「荆公爲相，其道蓋行乎當年。今日學法，荆公之法也，已不能善之矣。」季常良久曰：「如是，如是！」

與季常言：「學者當有所疑，乃能進德。然亦須着力深，方有疑。今之士讀書爲學，❶蓋自以爲無可疑者，故其學莫能相

❶「士讀書」，正德本無。

尚。❶如孔子門人所疑，皆後世所謂不必疑者也。子貢問政，子曰『足食足兵，民信之矣』。子貢疑所可去，答之以『去兵』。於食與信，猶有疑焉，故能發孔子『民無信不立』之説。若今之人問政，使之足食與兵，何疑之有。樊遲問仁，子曰『愛人』。問智，子曰『知人』。是蓋甚明白，而遲猶曰『未達』，故孔子以『舉直錯諸枉，能使枉者直』教之。由是而行之，於智之道不其庶矣乎？然遲退而見子夏，猶申問『舉直錯諸枉』之義，於是又得舜舉皋陶、湯舉伊尹爲證，故仁智兼盡其説。子夏問『巧笑倩兮，美目盼兮』，直推至於曰『禮後乎』然後已。如使今之學者，方得其初問之答，便不復疑矣。蓋嘗謂古人以爲疑者，今人不知疑也，學何以進？」季常曰：「某平生爲學，亦常自謂無疑，今觀所言，方知古之學者善學。」

問：「《中庸》只論誠，而《論語》曾不一及誠，何也？」曰：「《論語》之教人，凡言恭敬忠信，所以求仁而進德之事，莫非誠也。《論語》示人以其入之方，《中庸》言其至也。蓋《中庸》子思傳道之書，不正言其至，則道不明。孔子所罕言，孟子常言之，亦猶是矣。」

《易》曰：「君子敬以直内，義以方外。」夫盡其誠心而無僞焉，所謂直也。若施之於事，則厚薄隆殺一定而不可易，爲有方矣。敬與義本無二，所主者敬，而義則自此出焉，故有内外之辨。其實義亦敬也，故孟子之言義曰「行吾敬」而已。

問：「孔子許子路升堂，其品第甚高，何以見？」曰：「觀其死猶不忘結纓，非其所養

❶「尚」，正德本、萬曆本作「當」。

素定何能爾邪？苟非其人，則遑遽急迫之際，方寸亂矣。」

問：「宰我於『三年之喪』，❶猶有疑問，何也？」曰：「此其所以爲宰我也。凡學於孔子者，皆欲窮究到無疑處方已。『三年之喪』，在他人於此不敢發之，宰我疑以『期』斷，故必求質於聖人，雖被深責，所不辭也。」

四科之目，不盡孔門弟子之賢，非可指爲定論。

揚雄作《太玄》準《易》，此最爲誑後學。後之人徒見其言艱深，其數汗漫，遂謂雄真有得於《易》，故不敢輕議。其實雄未嘗知《易》。

問：「『必有事焉，而勿正，心勿忘，勿助長』，既不可忘，又不可助長，當如何着力？」曰：「孟子固曰『至大至剛，以直養而無害』，則雖未嘗忘，亦不助長。」

「温、良、恭、儉、讓」，此五者非足以盡孔子。然「必聞其政」者，以此耳。

「毋意」云者，謂無私意耳。若誠意，則不可無也。

所謂「時習」者，如嬰兒之習書點畫，固求其似也。若習之而不似，亦何用習？學者學聖人，亦當如此，大概必踐履聖人之事，方名爲學。習又不可不察，習而不察，與不習同。若今之學者，固未嘗習，而况於察。

問：「何謂『屢空』？」曰：「此顔子所以殆庶幾也。學至於聖人，則一物不留於胸次，乃其常也。回未至此，屢空而已。謂之『屢空』，則有時乎不空。」

❶「問宰我於三年之喪」以下七則，正德本無。

「臆則屢中」，❶非至誠前知也，故不足取。

問：「『操則存』，如何？」曰：「古之學者視聽言動無非禮，所以操心也。至於無故不徹琴瑟，行則聞佩玉，登車則聞和鸞，蓋皆欲收其放心，不使惰慢邪僻之氣得而入焉。故曰：『不有博弈者乎？爲之猶賢乎已。』夫博弈非君子所爲，而云爾者，以是可以收其放心爾。説經義至不可踐履處，便非經義。若聖人之言，豈有人做不得處？學者所以不免求之釋、老，爲其有高明處。如六經中自有妙理，却不深思，只於平易中認了。曾不知聖人將妙理只於尋常事説了。」

曾子曰：「士不可以不弘毅。」人須能弘，然後有容。因言陳述古先生云：「丈夫當容人，勿爲人所容。」

「旁招俊乂，列于庶位」，宰相之任也。今宰相欲擢任一人，必令登對，然後取旨用之。夫人之賢不肖，一見之頃，安能盡知？此蓋起於後世宰相不堪委任之過。

荆公云：「利者，陰也，陰當隱伏。義者，陽也，陽當宣著。」此説源流發於董仲舒，然此正王氏心術之蔽。觀其所爲，雖名爲義，其實爲利。

《春秋》正是聖人處置事處。他經言其理，此明其用。理既明，則其用不難知也。

聖人作處，本分之外不加毫末。故以孔子之聖，孟子止言其「不爲已甚」而已。

或問操心。❷曰：「《書》云『以禮制心』，所謂操也。如顔子克己復禮，最學者

❶「臆則屢中」以下四則，正德本無。
❷「或問操心」一則，正德本無。

之要。若學至聖人，則不必操而常存。揚雄言『能常操而存者，其唯聖人乎』，此爲不知聖人。」論及莊周言天人處，曰：「絡馬首，穿牛鼻，是謂人」，曰：「是亦天也。若絡牛首、穿馬鼻，則不可謂之天。」論《西銘》曰：「河南先生言『理一而分殊』，知其理一所以爲仁，知其分殊所以爲義。所謂分殊，猶孟子言『親親而仁民，仁民而愛物』，其分不同，故所施不能無差等。」或曰：「如是則體用果離而爲二矣。」曰：「用未嘗離體也。且以一身觀之，四體百骸皆具，所謂體也。至其用處，則屨不可加之於首，冠不可納之於足，則即體而言，分在其中矣。」

「吾從周」，非從其文也，從其損益之意而已。

《易》言「利見」、「利用」而終不言所以利，故孔子罕言利。或謂「死與鬼神，子路所不得而問」，蓋不曉一致之理，故錯認聖人之言。

宰我問三年之喪，❶非不知其爲薄也，只爲有疑，故不敢隱於孔子。只此無隱，便是聖人作處。

問：「伯夷，聖人，猶有隘，何也？」曰：「此自氣禀不同耳。若觀其百世之下聞其風者，頑夫廉，懦夫有立志，此是甚力量？」

餘杭所聞 丁亥三月，自侍下來。❷

周公東征，邦君、御事皆以爲不可，周公徒得十夫之助，决意征之。禹征有苗，會羣后誓之。既已出師，朝廷上下宜無不以

❶ 「宰我問三年之喪」以下二則，正德本無。

❷ 「自侍下來」，正德本、萬曆本無。

爲當者，而益以一言贊之，禹遂振旅而還，而苗亦隨格。豈周公之德不逮禹乎？蓋舜之時，在廷莫非君子，而天下已大治矣。其敢逆命者，獨有苗而已，縱而不治，未足爲害。如必欲誅之，則太平之民自受其病矣。故與其勤師遠伐，不若修德以待其來之爲愈也。若夫三監之叛，其變起王室，非可以夷狄待之也。況又成王幼冲，涖政之初，君子之道不勝小人，不誅而縱之，其禍將不勝救矣。當是之時，雖無十夫之助，周公亦不可已，此所以必征之也。《易》曰「莧陸夬夬，中行无咎」，其舜之事乎！如往年靖州之師，其出固有名，若以舜之事言之，其孰爲得？自靖爲郡，荆湖至今被其害。

問：「『帝乃誕敷文德』，則自班師之後，然後敷之也。『敷文德』之事何以見？」曰：「『舞干羽』是也。古之時，文武一道，故干戈兵器也，用之於戰陣則爲武，用之於舞蹈則爲文。曰『敷文德』云者，已不爲武備矣。」

「『人之生也直』，是以君子無所往而不用直，直則心得其正矣。以乞醯、證父爲直，不得其正者也。古之於幼子，常示毋誑，所以養其直也。其養之也有素如此。所謂直者，公天下之好惡而不爲私焉耳。」曰：「如以怨報怨，以德報怨，皆非直也。所謂直是則以德報德何以辨之？」曰：「所謂德，非姑息之謂也，亦盡其道而不爲私焉耳。若姑息，則不能無私矣。」曰：「人有德於我，不幸而適遇所當施之者，非吾意之所欲，能不少有委曲？如庾公之斯之於子濯孺子，不亦可乎？」曰：「然。」

問：「舜之時，在廷之臣多矣。至傳禹以天下，而禹獨推皋陶，何也？」曰：「舜徒

得此兩人而天下已治故也。禹揔百揆而皋陶施刑，内外之治舉矣。古者，兵刑之官合爲一。觀舜之命皋陶，『蠻夷猾夏』是其責也，則皋陶之職所施於外者爲詳。故皋陶雖不可以無禹，而禹亦不可以無皋陶。是以當舜之欲傳位，禹獨推之，餘人不與焉。孟子曰『舜以不得禹、皋陶爲己憂』，而子夏亦言『舜有天下，選於衆，舉皋陶，不仁者遠矣』，蓋有見乎此。」

忠信乃爲進德之基本，❶無忠信則如在虚空中行，德何以進？

問：「孔子於舊館人之喪，遇於一哀而出涕，遂説驂以賻之曰：『吾惡夫涕之無從也。』而顔淵死，子哭之慟，顔路請子之車以爲之椁，而不與，何也？」曰：「遇於一哀而出涕者，不期然而然也。然哀有餘也，故必有以文之，此説驂之禮所由起乎？顔淵死，子曰：『天喪予！天喪予！』則其存亡與之爲一矣，故其哭之也，不自知其慟也。其於此奚以文爲？文非所以施於顔淵，則車之與不與也，惟義所在而已。」

「獲乎上有道，不信乎朋友，弗獲乎上矣；信乎朋友有道，不順乎親，弗信乎朋友矣；順乎親有道，反身不誠，不悦於親矣。」今之君子，欲行道以成天下之務，反不知誠其身。豈知一不誠，它日舟中之人盡爲敵國乎？故曰「不誠未有能動者也」。夫以事上則上疑，以交朋友則朋友疑，至於無往而不爲人所疑，道何可行哉？蓋忘機，則非其類可親；機心一萌，鷗鳥舞而不下矣。

《大學》一篇，❷聖學之門户。其取道至

❶「忠信乃爲進德之基本」二則，正德本無。
❷「大學一篇」一則，正德本無。

徑，故二程多令初學者讀之。蓋《大學》自正心、誠意至治國家、天下，只一理。此《中庸》所謂「合内外之道」也。若内外之道不合，則所守與所行自判而爲二矣。孔子曰「子帥以正，孰敢不正」，子思曰「君子篤恭而天下平」，孟子曰「其身正而天下歸之」，皆明此也。

伊尹所以事君更無回互，唯知忠而已，所以能爲放太甲之事。然如此而天下不疑者，誠意素著故也。因問：「孟子云『有伊尹之志則可』，後世之爲人臣者不幸而適遇此事，而有伊尹之志，不知行得否？若行不得，是伊尹之事不可法於後也。」曰：「若有伊尹之志，其素行足信，何爲不可？但觀蜀先主當時以其子屬諸葛孔明，曰：『嗣子可輔，輔之；如不可輔，君自取之。』備死，孔明操一國之權，當時軍國大務，人材進退，唯孔明是聽，而蜀之人亦莫之疑也。蓋孔明自非篡弑之人，其素行足信也。若如司馬懿，其誰信之？伊尹之事，自後世觀之以爲異，其實亦所謂中道。」

問：「成湯放桀，惟有慚德，何也？」曰：「横渠嘗言湯武之功，聖人之不幸也。若論君臣之義，則爲臣而事其君，當使其君如堯舜乃是。既不能使其君如堯舜，至其君得罪於天下而放之，豈其所欲哉？成湯之事，以言順乎天而應乎人，何慚之有？然自人情觀之，既以堯舜之禪爲盡善，則征誅而有天下，安能無愧乎？」

問：「文姜與齊侯淫，詩人以『不能防閑其母』刺莊公。莊公固當深罪乎？」曰：「固可罪也。觀《載驅》之詩言『魯道有蕩』，則魯之君臣蕩然無以禁止之也。夫君夫人之

出入，其威儀物數甚矣。❶其曰『齊子夕發』，又何其易乎？禮，婦人幼從父兄，嫁從夫，夫死從子。既曰從子，子乃不能防閑之，恣其淫亂，於誰責而可乎？❷許穆夫人思歸唁其兄而義不得，其賦《載馳》之詩曰『大夫君子，無我有尤』，是雖欲歸不可得也。」曰：「《凱風》何以美孝子？」曰：「不能安其室，是求嫁也。嫁猶以正，非如姜氏之淫于齊也。又此詩之所取，特美其負罪引慝而已。若《叔于田》之詩，《序》所謂『不勝其母，以害其弟』，其刺之蓋與《猗嗟》之刺莊公同意。」

或曰：❸「吕吉甫云：管仲，今人未可輕議之。如《列子》所載仲論隰朋之爲人，『上忘而下不叛，愧不若黄帝而哀不己若者』。又如《論語》稱管仲『奪伯氏駢邑三百，飯疏食，没齒無怨言』，則其所能所爲可謂高矣。❹如仲者，但不如孔子耳，何可輕議？」曰：「此未見仲小器之實也。若管仲只不如孔子，曾西何以不爲？」

「艮，止也，止其所也」，故繫辭曰：「止萬物者莫善乎艮。」又曰：「成言乎艮」，「艮者，萬物之所成終而所成始也」。止於此矣，復出乎震，不終止也。故《艮卦》曰：「時止則止，時行則行。」

「『觀，盥而不薦，❺有孚顒若』，誠意所寓故也。古人脩身、齊家、治國、平天下，本於誠吾意而已。《詩》、《書》所言，莫非明此者，但人自信不及，故無其效。聖人知其效

❶「矣」，正德本作「備」。
❷「而可乎」，正德本無。
❸「或曰」一則，正德本無。
❹「所爲」，萬曆本作「者亦」。
❺「觀盥而不薦」一則，正德本無。

必本於此，是以必由也。」或曰：「正心於此，安得天下便平治？」曰：「正心一事，自是人未嘗深知之。若深知而體之，自有其效。觀後世治天下，皆未嘗識此。然此亦惟聖人力做得徹。蓋心有所忿懥、恐懼、好樂、憂患，一毫少差，即不得其正。自非聖人，必須有不正處。然有意乎此者，隨其淺深，必有見效，但不如聖人之效著矣。觀王氏之學，蓋未造乎此。其治天下，專講求法度。如彼脩身之潔，宜足以化民矣，然卒不逮王文正、吕晦叔、司馬君實諸人者，以其所爲無誠意故也。明道常曰：『有《關雎》、《麟趾》之意，然後可以行《周官》之法度。』蓋深達乎此。」因問：「顔子克己，欲正心耶？」曰：「然。」

或問：「經綸天下須有方法，亦須才氣運轉得行？」曰：「《天保》以上治内，《采薇》以下治外，先王經綸之迹也，其效博矣。然觀其作處，豈嘗費力？本之誠意而已。今《鹿鳴》、《四牡》諸詩皆在，先王所歌以燕群臣、勞使臣者也，若徒取而歌之，其有效乎？然則先王之用心，蓋有在矣。如《書·堯典》序言『克明俊德』以至『親睦九族』、『平章百姓』、『協和萬邦』，法度蓋未及也，而其效已臻，『黎民於變時雍』，然後『乃命羲、和，欽若昊天』之事，然則法度雖不可廢，豈所宜先？」

未見《易》而玩《易》之文以言《易》，❶若説得深，即不是聖人作用處；若説得淺，常人之談耳。

因言秦漢以下事，曰：❷「亦須是一一

❶「見易」，原作「易見」，據萬曆本乙正。

❷「因言秦漢以下事曰」，正德本無「因言」、「曰」三字。

識別得過。欲識別得過，須用着意六經。六經不可容易看了。今人多言要作事須看史，史固不可不看，然六經先王之迹在焉，是亦足用矣。❶必待觀史，未有史書以前，人何以爲據？蓋孔子不存史而作《春秋》，《春秋》所以正史之失得也。今人自是不留意六經，故就史求道理，❷是以學愈博而道愈遠。若經術明，自無工夫及之。使有工夫及之，則取次提起一事，便須斷遺處置得行，何患不能識別？」

「『盥而不薦』，初未嘗致物也，威儀、度數亦皆未舉而已。『有孚顒若』，其所以交於神明者，蓋有在矣。」又云：「禮莫重於祭，祭莫重於灌。蓋求鬼神於幽陰之時，未致其文，於此而能致誠以格鬼神，則自灌而往，其威儀、度數足觀矣。若不既其實，❸而徒以繁文從事，何足觀乎？故孔子嘗曰『禘自既灌而往者，吾不欲觀之矣』，蓋歎時也。《易》曰：『東鄰殺牛，不如西鄰之禴祭。』又曰：『二簋可用享。』其不貴物而貴誠如此。」又云：「古人所以交神而接人，其道一主於誠，初無二也。故曰『明則有禮樂，幽則有鬼神』。幽明本一理，故所以感之者亦以一理。『聖人以神道設教而天下服』，所謂『神道』，誠意而已。誠意，天德也。」

又云：❹「無誠意以用禮，則所爲繁文末節者，僞而已。故老子絕滅禮學，而曰『忠信之薄，亂之首』也。」

「予欲觀古人之象」，「汝明」，非謂明其禮意也。衣服所以章有德，五服、五章或非

❶「是亦足用矣」，正德本無。
❷「理」，正德本無。
❸「既」，萬曆本作「究」。
❹「又云」以下二則，正德本無。

其稱，不明孰甚焉？

《棠棣》之言朋友不可相責望，蓋君子恕以處朋友也，若爲人朋友，所以自處則不可爾。《周官》以孝友、睦婣、任恤考人之行，若不可責人，聖人何以制法？夫鄰里鄉黨，力足以相助相持猶不敢不勉，而况於朋友乎？

問：「所解《論語》『犯而不校』處云『視天下無一物非仁也，故雖犯而不校』，此如『四海皆兄弟』之義看否？」曰：「然。仁者與物無對，自不見其有犯我者，更與誰校？如孟子言『仁者無敵』，亦是此理。」

龜山先生語録卷第二

龜山先生語録卷第三

餘杭所聞

揚雄云「多聞，守之以約；多見，守之以卓」，其言終有病，不如孟子言「博學而詳説之，將以反説約也」爲無病。蓋博學詳説，所以趨約，至於約則其道得矣。謂之守以約卓於多聞多見之中，將何守？見此理分明，然後知孟子之後其道不傳，知孟子所謂「天下可運於掌」爲不妄。

正心到寂然不動處方是極致。以此感而遂通天下之故，其於平天下也何有？

曾子開不以顏色語言假借人，其慎重爲得大臣之體。於今可以庶幾前輩風流者，惟此一人耳。

「齊、戰在聖人何以慎？」曰：「齊所以事神，戰所以用民命，固當慎也。」曰：「孔子云『我戰則克，祭則受福』。何也？」曰：「此非聖人之言。王者之兵，有征無戰，必也臨事而懼，好謀而成。又敢自謂其能克乎？夫祭之爲道，初不爲致福，故祭祀不祈。君子於其親，春秋祭祀，以時思之。其他所祭，報本反始而已，何求福之有？」又曰：「武王三分天下有其二，度德量力，皆足以勝受而無疑焉，而曰『受克予，非朕文考有罪，惟予小子無良』，是不敢必其戰之勝也。而《記》稱孔子之言曰『我戰則克』，必不然矣。」

問：「或謂人主之權，❶當自主持，是否？」曰：「不爲臣下奪其威柄，此固是也。《書》稱湯曰『用人惟己』，而孟子亦曰『見賢焉然後用之』，則人君之權豈可爲人所分？然孟子之論用人、去人、殺人，雖不聽左右、諸大夫之毁譽，亦不聽國人之公。❷因國人之公是非，吾從而察之，必有見焉而後行如此，則權常在我矣。若初無所見，姑信己意爲之，亦必終爲人所惑，不能固執矣。」

問：❸「或謂衞於王室爲近，懿公爲狄所滅，齊桓公攘戎狄而封之。當是時，夷狄横而中國微，桓公獨能如此，故孔子曰『微管仲，吾其被髮左衽矣』，爲其功如此也，❹觀晉室之亂，胡羯猖獗於中原，當是時，只爲無一管仲，故顛沛如此。然則管仲之功後世信難及也？」曰：「若以後世論之，其功不可謂不大；自王道觀之，則不可以爲大也。今人只爲見管仲有此，故莫敢輕議，不知孔孟有爲，規模自別。見得孔孟作處，則管仲自小。」曰：「孔孟如何？」曰：「必也以《天保》以上治内，以《采薇》以下治外，雖有夷狄，安得遽至中原乎？如《小雅》盡廢，則政事所以自治者俱亡，四夷安得而不交侵？中國安得而不微？方是時，縱能救之於已亂，雖使中國之人不至被髮左衽，蓋猶賢乎周衰之列國耳，何足道哉！如孟子所以敢輕鄙之者，蓋以非王道不行故也。」曰：「然則孔子何爲深取之？」曰：「聖人之於人，雖有毫末之善必録之，而況於仲乎！若使孔子得君如管仲，則管仲之事蓋不暇

❶「問或謂人主之權」一則，正德本無。
❷「公」下，萬曆本有「是非」二字。
❸「問」，正德本無。
❹「故孔子」至「其功如此」十九字，正德本無。

爲矣。」

問：❶「或謂今世直道難行，必有術焉。若事事要是自立不任道，如何行得？觀周勃、狄仁傑之在漢唐，必須優柔浸灌，蒙恥忍垢，俟時而後發，故功成事遂。如必危言極論，則速禍無補矣。」曰：「學者當以聖王爲師，如周勃何人而可取法？勃之不爲禄、産戮也，幸矣。觀其提北軍而入也，號於衆曰：『爲劉氏者左袒。』此最爲無謀。設使當時吕氏之黨先有以固結衆心，皆爲之右袒，何以處之？非唯皆右袒，只使左右袒者相半，亦不能决勝矣，豈不危乎！」曰：「勃須知衆皆爲劉氏，故爲此説。」曰：「既知其爲劉氏，❷則此説尤爲贅語。爲勃之計，但當問義之所在，以義驅之可也。如當時平、勃兩人俛首以事吕后，其在平則或有謀，在勃驅之爲亂亦固從之矣，此何可保？觀勃初無學術，亦無智略，庸謬人耳。方文帝諭之就國，畏帝以事誅之，至使人以兵甲左右爲衛。若果君命見誅，勃殆將以所自衛者叛乎？此尤可笑也。後之人多以成敗論人物，故如勃者得與忠賢之列，亦可謂幸矣。狄仁傑在武后時，能撥亂反正，謂之社稷臣可也。然亦何嘗挾數任術？觀史氏所載其議論，未嘗不以正。當時但以母子天性之説告武后，其濱於死者亦屢矣。卒至武后怒而言曰：『還汝太子。』夫豈嘗姑務柔從以陰幸事之成乎？孟子曰：『君子創業垂統，爲可繼也。若夫成功，則天也。』人臣之事君，或遠或近，或去或不去，歸潔其身而已，可也。豈可枉己以求難

❶「問」，正德本無。
❷「其」下，正德本、萬曆本有「皆」字。

必之功乎？」又言：「西漢之士多尚權謀，戰國餘俗也。觀高祖時只有一張子房乃君子人，其他少有可取者。」又言：「班固稱高祖謂『王陵少戇，可以佐陳平，然安劉氏者必勃』，此語蓋未驗也。陳平獨任事甚久，王陵一言而免，終不曾佐得陳平。平獨任亦無變。」

孟子言：❶「人不足與適也，政不足與間也，惟大人爲能格君心之非。」蓋人與政俱不足道，則須使人君心術開悟，然後天下事可循序整頓。然格君心之非，須要有大人之德。大人過人處只是正己。正己則上可以正君，下可以正人。今之賢者多尚權智，不把正己爲先，縱得好時節，終是做不徹。或謂權智之人亦可以救時，據某所見，正不欲得如此人在人君左右，壞人君心術。」

因言人君喻臺諫言事，「若事當言，可以言否？」曰：「英宗朝傅欽之奏劄子，上不從，因曰：『臺諫有合理會事，却不理會。』欽之曰：『不知方今合理會者是何事？』上曰：『何不言蔡襄？』欽之云：『若襄有罪，陛下何不自朝廷竟正典刑責之？安用臣等言？』上曰：『欲使臺諫言其罪，以公議出之。』欽之云：『若付之公議，臣但見蔡襄辨山陵事有功，不見其罪。臣身爲諫官，使臣受旨言事，臣不敢。』」

因言特旨及御筆行遣事，曰：「仁宗時，或勸云：『陛下當收攬權柄，勿令人臣弄威福。』仁宗曰：『如何收攬權柄？』或曰：『凡事須當自中出，則福威歸陛下矣。』仁宗曰：『此固是，然措置天下事，正不欲自朕

❶「孟子言」一則，正德本無。

出。若自朕出皆是則可，如有不是，難於更改。不如付之公議，令宰相行之。行之而天下以爲不便，則臺諫得言其失，於是改之爲易矣。』據仁宗識慮如此，天下安得不治？人君無心如天，仁宗是也。」

曾子開端嚴可畏，❶有大臣之風。若其輩流雖位崇望重，少不以言語禮貌牢籠人者，殊爲失體。

章郇公在私第，子弟有夜叩門稟事者，公曰：「若是公事，明早來待漏院理會。若是私事，即於堂前夫人處稟覆。」在中書，一日坐處地陷，徐起，使人塡之，不以爲怪。家人聞之甚憂，及公還家亦不言，至晚，公與弟虞部者對飲，虞部問公：「今日聞中書地陷，是否？」曰：「中書地何干汝事？」竟不言。前輩大抵有此氣象，卒乍摇撼不動。

爲政要得厲威嚴，❷使事事齊整甚易，但失於不寬，便不是古人作處。孔子言：「居上不寬，吾何以觀之哉？」又曰：「寬則得衆。」若使寬非常道，聖人不只如此説了。今人只要事事如意，故覺見寬政悶人，不知權柄在手，不是使性氣處。何嘗見百姓不畏官人，但見官人多虐百姓耳。然寬亦須有制始得，若百事不管，唯務寬大，則胥吏舞文弄法，不成官府。須要權常在己，操縱予奪摠不由人，儘寬不妨。伯淳作縣，常於坐右書「視民如傷」四字，云某每日常有愧於此。觀其用心，應是不錯決撻了人。古人於民若保赤子，爲其無知也。常以無知恕之，則雖有可怒之事，亦無所施其怒。無知則固不察利害所在，教之趣利避害，全在

❶「曾子開端嚴可畏」一則，正德本無。

❷「爲政要得厲威嚴」以下二則，正德本無。

保者。今赤子若無人保，則雖有坑穽在前，蹈之而不知。故凡事疑有後害而民所見未到者，當與他做主始得。州縣近令勸誘富民買鹽，勸誘即須有買者。但異時令百姓買鹽，其初亦令勸誘百姓名一入官，以後便不可脱。爲民父母，豈可暫時罔之，使之終身受其害？

《孟子》一部書，只是要正人心，教人存心養性，收其放心。至論仁義禮智，則以惻隱、羞惡、辭讓、是非之心爲之端。論邪説之害，則曰生於其心，害於其政。論事君則欲格君心之非，正君而國定。千變萬化，只説從心上來。人能正心則事無足爲者矣。《大學》之脩身、齊家、治國、平天下，其本只是正心誠意而已。心得其正，然後知性之善。孟子遇人便道性善，永叔却言聖人之教人，性非所先。永叔論列是非利害，文字上儘去得，但於性分之内全無見處，更説不行。人性上不可添一物，堯舜所以爲萬世法，亦只是率性而已。所謂率性，循天理是也。外邊用計用數，假饒立得功業，只是人欲之私，與聖賢作處天地懸隔。

問：❶「如管仲之才，使孔子得志行乎天下，還用之否？」曰：「管仲高才自不應廢，❷但紀綱法度不出自他，儘有用處。」曰：「若不使他自爲，或不肯退聽時如何？」曰：「如此則聖人廢之，不問其才。」因言王道本於誠意，觀管仲亦有是處，但其意别耳。如伐楚事，責之以包茅不貢，其言則是，若其意豈爲楚不勤王然後加兵？但欲楚尊齊耳。尊齊而不尊周，管仲亦莫之詰

❶「問」，正德本無。
❷「高」，正德本無。

也。若實尊周，專封之事，仲豈宜爲之？故孟子曰「五霸假之也」，蓋言其不以誠爲之也。❶今蘇州朱冲施貧度僧，❷置安樂院，給病者醫藥，人賴以活甚衆。其置物業則厚其直，及其收息則視衆人所取而輕之。此皆是好事。只爲其意正在於規利而竊譽於人，故人終不以好人許之。仲尼之門無道文之事，而孟子直截不比數之，其意亦猶此也。又言自孟子後人不敢小管仲，只爲見他不破。近世儒者如荆公雖知卑管仲，其實亦識他未盡，况於餘人？人知王良羞與嬖奚比而得禽獸，雖丘陵弗爲之意，則管仲自然不足道。又言管仲只爲行詐，故與王者别。王者純用公道而已。又言「霸者之民歡虞如也」。治民使之歡樂，有甚不得？但如所謂「皞皞如」也，則氣象便與霸者之世不同。蓋彼所以致人歡虞，必有違道干譽之事。若王者則如天，亦不教人喜，亦不教人怒。瑩中言乘舟事最好，然元祐舟不知爲甚椿得太重，及紹聖時不知却如何亦偏多載了。據此兩舟所載者因何物得重，今當減去何物則適平？若被人問到此，須有處置始得，如是本分處置。得事之人必須有規矩繩墨，一一調和得是，不令錯了。若只説得揔腦便休，亦不濟事。孟子言「天下可運於掌」，如彼所言，天下誠可運於掌也。

謂曾見志宣云：❸「上合下便執得『繼述』兩字，牢更不可易。」因言：「繼述兩字自好，但今用之非是。當時自合説與真箇道理。且好貨好色，孟子猶不鄙其説而推明

❶「蓋言其不以誠爲之也」九字，正德本無。
❷「朱」，原作「失」，據文淵閣四庫全書本《龜山集》改。
❸「宣」，原作「完」，據正德本、萬曆本改。

之，而况上有繼述之意，豈容無所開道而使小人乘間謬爲邪説以進？則其末流激成今日之弊，不足怪矣。夫繼述之説，始於記所稱武王周公，今且舉周公一二事明之。文王耕者九一，至周公則更而爲徹。文王關市譏而不征，至周公則征之。武王克商，乃反商政，政由舊。逮周公七年制禮作樂。昔者文武所由之政安在？聖人作處唯求一箇是底道理，若果是，雖紂之政有所不革；果非，雖文武之政有所不因。聖人何所容心？因時乘理，欲天下國家安利而已。且如神考十九年間，艱難勤苦，制爲法度，蓋欲以救時弊、便百姓也。便百姓則其志，救時弊則其事。此獨不當繼述乎？今繼述足以救時弊便百姓也？是亦神考而已。釋此不務，乃欲一一以循熙豐之迹，不然則爲不孝，此何理也？且如祖宗有天下百有餘年，海内安樂，其法度豈皆不善？神考一起而更之。神考亦謂之不孝，可乎？自唐末至五代，禍亂極矣。太祖、太宗順人心定天下，傳數世而無變，此豈常人做得？然而法度不免有弊者，時使之然爾。若謂時使之然，則神考之法豈容獨能無弊？補偏救弊是乃神考所以望乎後世也，何害於繼述而顧以爲不孝乎？今之所患，但人自不敢以正論陳之於上，恐有滯礙妨嫌。若吾輩在朝廷，須是如此説始得。其聽不聽則其去就之義焉。❶議論不知道理所在，徒有口辯，即勝他識道理人，不過如戰國説士，遇孟子便無開口處。

問：❷「或謂荆公晚年詩多有譏誚神考

❶ 下「其」字，萬曆本作「有」。

❷ 「問」，正德本無。

處，若下注脚，儘做得謗訕宗廟，他日亦拈得出。」曰：「君子作事，只是循一箇道理。不成荆公之徒箋注人詩文，陷人以謗訕宗廟之罪，吾輩也便學他？ 昔王文正在中書，寇萊公在密院，中書偶倒用了印，萊公須勾吏人行遣。他日密院亦倒用了印，中書吏人呈覆亦欲行遣。文正問吏人：『汝等且道密院當初行遣倒用印者是否？』曰：『不是。』文正曰：『既是不是，不可學他不是。』更不問如今日所罪謗訕宗廟、毁謗朝政者，自是不是。先王之時，惟恐不聞其過，故許人規諫。至於舜求言乃立謗木，是真欲人之謗己也。《書》曰：『小人怨汝詈汝，則皇自敬德。』蓋聖人之於天下，常懼夫在己者有所未至，故雖小人怨詈，亦使人主自反。《詩》三百篇，經聖人删過，皆可以爲後王法。今其所言譏刺時君者幾半，不知當時遭謗訕之罪者幾人？ 夫禁止謗訕自出於後世無道之君，不是美事，何足爲法？ 若祖宗功德，自有天下後世公議在，豈容小己有所抑揚？ 名之曰『幽』、『厲』，雖孝子慈孫百世不能改。夫爲人子孫，豈不欲聖賢其祖考？ 但公議以惡名歸之，則雖欲改之不能得也。其曰名之曰『幽』、『厲』，當時誰實名之？ 兹豈獨其子孫之不孝乎？ 如此在人主前開陳乃是正理。今之君子，但見人言繼述，亦言繼述；見人罪謗訕，亦欲求人謗訕之迹罪之。如此只是相把持，正理安在？ 如元祐臣寮章疏論事，今乃以爲謗訕，此理尤非。使君子得志，須當理會，令分明。今反謂他門亦嘗謗訕，不唯效尤，兼是使元祐賢人君子愈出脱不得，濟甚事？」

言季常在京時，❶嘗問正心誠意如何便可以平天下，與之言：「後世自是無人正心，若正得心，其效自然如此。此心一念之間，毫髮有差，便是不正。要得常正，除非聖人始得。且如吾輩還敢便道自己心得其正否？此須是於喜怒哀樂未發之際能體所謂『中』，於喜怒哀樂之後能得所謂『和』，致中和，則天地可位，萬物可育，其於平天下何有？」因論孟子直以禹、稷比方顏子，只顏子在陋巷時，如禹、稷事業便可爲之無難。若正心誠意不足以平天下，則禹、稷功巍巍如此，如顏子者如何做得？

問：「伯夷、柳下惠如何見得能朝諸侯、一天下？」曰：「只看顏子在陋巷便做得禹、稷事業，則夷、惠之能朝諸侯、一天下可知。聖人之得邦家，綏之斯來，動之斯和，自是力量不同。如夷、惠之風，能使頑夫廉，懦夫有立志，鄙夫寬，薄夫敦，奮乎百世之上，下聞者莫不興起。則其未有爲之時，人固已心悅而誠服之矣。使得百里之地而君之，其效宜如何？」

叔孫通作原廟，是不使人主改過，而教之耻過作非也。此爲萬世之害。今太廟却閑了，只嚴奉景靈宮。是舍先王之禮而從一謬妄之叔孫通也。豈不過乎？

「毋意」只是去私意，❷若誠意則不可去也。重見。

因讀東坡《和淵明形影神》詩，❸其《影答形》云：「君如煙上火，火盡君乃別。我如鏡中像，鏡壞我不滅。」曰：「影因形而有無，是生滅相。故佛嘗云『一切有爲法，如夢幻

---

❶「言季常在京時」一則，正德本無。
❷「毋意只是去私意」一則，正德本、萬曆本無。
❸「因」，正德本無。

泡影』，正言其非實有也。何謂不滅？」他日亦嘗讀《九成臺銘》云：「此説得之莊周，然而以江山吞吐、草木俯仰、衆竅呼吸、鳥獸號鳴爲天籟，此乃周所謂地籟也。但其文精妙，讀之者或不之察耳。」

言荆公云「天使我有是之謂命，❶命之在我之謂性」，是未知性命之理。其曰「使我」，正所謂使然也。然使者可以爲命乎？以命在我爲性，則命自一物。若《中庸》言「天命之謂性」，性即天命也。又豈二物哉？如云在天爲命，在人爲性，此語似無病，然亦不須如此説。性命初無二理，第所由之者異耳。率性之謂道，如《易》所謂「聖人之作《易》，將以順性命之理」，是也。

謂常問志寧云：「至道無難，惟嫌揀擇，其理是否？」志寧曰：「是。」曰：「若爾，公何不殺人放火？」志寧無語。

揚雄云「學所以修性」，夫物有變壞然後可修，性無變壞，豈可修乎？唯不假修，故《中庸》但言「率性」、「尊德性」，孟子但言「養性」，孔子但言「盡性」。

因論荆公法云：「青苗、免役亦是法，然非藏於民之道。如青苗，取息雖不多，然歲散萬緡則奪民二千緡入官。既入官，則民間不復可得矣。免役法取民間錢，雇人役於官，其得此錢用者，蓋皆州縣市井之人，不及鄉民。鄉民惟知輸而已，而不得用。故今鄉民多乏於財也。」「青苗二分之息可謂輕矣，而不見有利於百姓，何也？今民間舉債，其息少者亦須五七分，多者或倍，而亦不覺其爲害。」曰：「惟其利輕且官中易得，人徒知目前之利而不顧後患，是以樂

❶「言荆公云」以下七則，正德本無。

請。若民間舉債則利重，又百端要勒，得之極難，故人得已且已。又青苗雖名取二分之息，其實亦與民間無異。蓋小民既有非不得已而請者，又有非不得已用之。且如請錢千，或遇親舊於州縣，間須有酒食之費，不然亦須置小小不急之物，只使二百錢已可比民間四分之息。又請納時往來之用與官中門户之賂遺，至少亦不下百錢，况又有胥吏追呼之煩，非貨不行。而公家期限又與私家不同，而民之畏法者至舉債以輸官。往往沿此，遂破蕩産業者固多矣。此所以有害而無利也。或云：『官中息輕，民得之可以自爲經營，歲豈無二分之息乎？』蓋未之思也。若用之商販則錢散而難集，正公家期逼，卒收不聚，失所指準，其患不細。往年富家知此患也，官中配之請，不得已請而藏之。比及期，出私錢爲息輸之官，乃無患然。使民如此，是無事而侵擾之也，何名補助之政乎？」

翟霖送正叔先生西遷，道宿僧舍，坐處背塑像。先生令轉倚勿背，霖問曰：「豈以其徒敬之，故亦當敬耶？」正叔曰：「但具人形貌，便不當慢。」因賞此語曰：「孔子云『始作俑者，其無後乎？』爲其象人而用之也。蓋象人而用之，其流必至於用人。君子無所不用其敬，見似人者，不忽於人可知矣。若於似人者而生慢易之心，其流必至於輕忽人。」

孟子言「仁者如射」，蓋生於子思「射有似乎君子」之說。言「大人者，言不必信，行不必果，惟義所在」，蓋生於孔子以「言必信、行必果」爲硜硜然小人之説。

學校養士反不如居養安濟所費之多。如餘杭學，今止有三十人，而居養安濟乃共

有百餘人。居養安濟人給米二升、錢二十。爲士者所給如其數，加四錢耳。而士未必常在學也，則其所費固寡於彼矣。若其所養實是窮民疾病者誠善，然所養止浮浪游手之徒耳。夫厲良民而養游手，是何政事？近詔又收養年五十者，自此往往來者益多，所費當益廣。夫年五十，則子自可昏，女自可嫁，安得爲無告之窮民乎？又其所養多聚異鄉之人，不許根問來處，則雖有父子夫婦，官吏何緣得知？故其弊爲甚。若只許土著人就本貫收養，亦易爲檢察而其弊減矣。

因看合浦論無爲軍役法，曰：「天下役法多有不同處，如所論與潭州處置全别。潭州紹聖間所定皆出公之手。」又言：「吏有禄本要養其廉耻，及不廉，故可從而責之。此爲待之盡。然亦須養得過方得。若養他不過，不如勿給，徒費財耳。何則？彼爲吏於此，蓋欲以活父母妻子故爲之。今也養之不過，雖有刑戮在前，寧免其受賕乎？如法曹之俸月十千而法司乃十二千，則法吏之禄爲過於法官。又常平吏人月給六千，此乃可責之以不受賕。其餘千錢或二三千而已，給紙札尚不足，安能活其家？則其勢須至乞覔。如必若法司、常平吏人重其禄，則財用之費無所從出。兼是吏禄亦有不用多給者，如學士茶鹽司吏人，近制禄皆不減十千，彼有何事繁難，作何情弊而可以當此禄乎？若此雖謂之妄費可也。」

民之於上不從其令，而朝廷惟以言諭之，宜其以爲虚文而莫之聽也。今天下非徒不從上令，而有司亦不自守成法，觀官吏所奉行，惟奉行朝廷之意而已。若皆守法，則法亦自足以致治。且如役法，耆長許募

而不許差，輒差者徒二年。然法當募上户，其傭二千錢。逐州縣定。此餘杭所定。豈有上户肯利若干錢而願役於官乎？上户不願，則其勢須至强使爲之，是名募而實差也。其如法何？又如日近買翎毛，郡不敷諸縣令買者，以於法不許抑配故也。然翎毛非人所常有，而郡中文移督責諸縣，但使之催人以其所收藏翎毛輸之官。若縣中只依法行遣，安得辦集？其勢亦須至抑配，是名和買而實抑配也。如此者皆法之不可行者也。法至於不可行，則人惟意之從而已。

立法要使人易避而難犯，則必行而無赦。此法之所以行也。今法太嚴密，直使人於其間轉側不得，故易犯。是以犯法之人，官吏多不忍行法，必宛轉爲犯者之地。法如何行得？

人各有勝心，勝心去盡而惟天理之循，則機巧變詐不作。若懷其勝心施之於事，必以一己之是非爲正。其間不能無窒礙處，又固執之不移，此機巧變詐之所由生也。孔子曰：「不知命無以爲君子。」知命只是事事循天理而已。循天理則於事無固必，無固必則計較無所用。

神考問伯淳：❶「王安石如何人？」伯淳云：「安石博學多聞則有之，守約則未也。」又嘗問：「是聖人否？」伯淳云：「《詩》稱周公『公孫碩膚，赤舄几几』，聖人蓋如是。若安石剛褊自任，恐聖人不然。」

問：「子思之不使白也喪出母也，是乎？」曰：「禮，適子不爲出母服。」曰：「何也？」曰：「繼體也。」

---

❶「神考問伯淳」二則，正德本無。

問：❶「陳莊子死，赴於魯，❷縣子謂繆公哭之，而曰：『有愛而哭之，有畏而哭之。』夫哭之也以畏，何也？」曰：「以言世有然也，非古之禮也。若古之大夫，則束脩之問不出竟，故生無相問，其死也何赴告之有哉？❸後世國亂而君昏，爲臣者交政於中國，故生則同盟，死則赴告，❹非禮也。故《春秋》因其卒而書之，所以著其罪也。」

仲素問：「横渠云『氣質之性』，如何？」曰：「人所資禀固有不同者，若論其本則無不善。蓋一陰一陽之謂道。陰陽無不善而人則受之以生故也。然而善者其常也，亦有時而惡矣。猶人之生也，氣得其和則爲安樂人，及其有疾也，以氣不和而然也。然氣不和非其常，治之而使其和則反常矣。其常者，性也。此孟子所以言性善也。横渠説氣質之性，亦云人之性有剛柔緩急强弱昏明而已，非謂天地之性然也。今夫水，清者其常然也，至於湛濁，❺則沙泥混之矣。沙泥既去，其清者自若也。是故君子於氣質之性必有以變之，其澄濁而水清之義歟？」❻

因見王逢原文集，❼曰：「此高論，怨誹之人也。」他日嘗曰：「此子才則高矣，見道則未。」

《中庸》深處多見於孟子之書，其所傳也歟？

徐師川歸洪州，欲不復來，先生問之

❶「問」，正德本無。
❷「赴」，萬曆本作「訃」。
❸「赴」，正德本、萬曆本作「訃」。
❹「赴」，萬曆本作「訃」。
❺「湛」，正德本、萬曆本作「汩」。
❻「水」，正德本作「永」，萬曆本作「求」。
❼「因見王逢原文集」以下五則，正德本無。

曰：「公免得仕宦否？若端的有以自贍，不必復來固好。第亦須着仕宦如何？」師川曰：「亦以免仕宦未得。」曰：「如此則當復來。供職仕宦，處處一般。既未免得，須復爲他官。逃此之彼，彼亦宜有不安處，是無地可以自容也。」師川曰：「來此復爲人所羅織，陷於禍，奈何？」曰：「顧吾所自爲者如何耳。苟自爲者皆合道理而無愧，然而不能免者，命也。不以道理爲可憑依而徒懼其不免，則無義無命矣。」師川曰：「極是。亦待來此，若做不得，去之未爲晚。」又言：「人只爲不知命，故纔有些事便自勞攘，若知得徹，便於事無不安。孔子曰：『天生德於予，桓魋其如予何？』固嘗解云：使孔子不免於桓魋之難，是亦天也，桓魋其如何哉？蓋聖人之於命如此。夫富貴死生，人無與焉，何尤人之有？孟子分明爲臧倉所毁，不遇於魯侯，而以爲不遇非臧倉之力，蓋知命也。列子曰：『桓公非能用讎也，不得不用；管仲非能舉賢，不得不舉。』此説得之矣。」曰：「列子此説似知命，然至其論夷、惠以爲矜清貞之尤以放於餓死寡宗，以公孫朝穆之事爲得計，以堯、舜、桀、紂之事爲不足較。兹豈非其過乎？」曰：「其過也。若聖人所謂知命，義常在其中矣。」「然則彼亦豈得之而不盡者乎？」曰：「然。」

仲素問：「『知微之顯』莫只是『戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞』否？」曰：「然。」因言：「有僧入僧堂不言而出。或曰：『莫道不言，其聲如雷。』莊周之『尸居而龍見，淵默而雷聲』，可謂善言者也。」

孟子直是知命。滕文公以齊人築薛爲恐，問救之之術，而對以「君如彼何哉？强爲善而已矣」。以「竭力事大國，則不得

免」，問安之之道，而對以太王居邠「不以其所養人者害人」，而繼之以效死不去之策。自世俗觀之，可謂無謀矣。然以理言之，只得如此説，捨此則必爲儀、秦之爲矣。凡事求可，功求成，取必於智謀之末而不循天理之正者，非聖賢之道也。天理即所謂命。

語羅仲素云：「今之學者，只爲不知爲學之方，又不知學成要何用。此事體大，須是曾着力來，方知不易。夫學者學聖賢之所爲也，欲爲聖賢之所爲，須是聞聖賢所得之道。若只要博通古今爲文章，作忠信愿慤不爲非義之士而已，則古來如此等人不少，然以爲聞道則不可。❶且如東漢之衰，處士逸人與夫名節之士有聞當世者多矣，觀其作處，責之以古聖賢之道，則畧無毫髮髣髴相似，何也？以彼於道初無所聞故也。今時學者，平居則曰『吾當爲古人之所爲』，纔有事到手便措置不得。蓋其所學以博通古今爲文章，或志於忠信愿慤不爲非義而已，而不知須是聞道故應如此。由是觀之，學而不聞道，猶不學也。」

仲素問：「《詩》如何看？」曰：「《詩》極難卒説，大抵須要人體會，不在推尋文義。『在心爲志，發言爲詩。情動於中而形於言。』言者情之所發也。今觀是詩之言，則必先觀是詩之情如何。不知其情，則雖精窮文義，謂之不知詩可也。子夏問：『「巧笑倩兮，美目盼兮」何謂也？』子曰：『繪事後素。』曰：『禮後乎？』孔子以謂可與言《詩》。如此全要體會。何謂體會？且如《關雎》之詩，詩人以興后妃之德。蓋如此也，須當想象雎鳩爲何物，知雎鳩爲摯而有别之禽。

❶「若只要」至「則不可」四十字，正德本無。

則又想象關關爲何聲，知關關之聲爲和而通。❶則又想象在河之洲是何所在，知河之洲爲幽閑遠人之地。則知如是之禽其鳴聲如是而又居幽間遠人之地，則后妃之德可以意曉矣。是之謂體會。惟體會得，故看詩有味。❷至於有味，則詩之用在我矣。」

語仲素：❸「《西銘》只是發明一箇事天底道理。所謂事天者，循天理而已。」

因論蘇明允《權書》、《衡論》，曰：「觀其著書之名已非，豈有山林逸民立言垂世，乃汲汲於用兵如此，所見安得不爲荆公所薄？」曰：「大蘇以當時不去二虜之患，則天下不可爲。又其《審敵》篇引晁錯説景帝削地之策，曰：『今日夷狄之勢是亦七國之勢。』其意蓋欲掃蕩二虜，然後致太平耳。」曰：「纔以用兵爲事，只見搔擾，何時是天下息肩時節？以仁宗之世，視二虜豈不勝如戰國時？然而孟子在戰國時所論全不以兵爲先，豈以崇虚名而受實弊乎？亦必有道矣。」

問：「秦少游進卷論所以禦戎，乃欲以五路之兵歲出一路，以擾夏人之耕。如此是吾五歲一出兵而使夏人歲歲用兵，此滅狄之道也。當時元祐間有主此議者，此果可用否？」曰：「王者之兵有征無戰，必不得已，誅其君而弔其民可也，豈容如此？兼是亦無此理。今常以五路之師合攻夏人尚時有不支，歲出一路，其傾國而來，攻城破邑，吾其可止以一路之衆當之乎？大抵今之士人議論只是口頭説得，施之於事，未必有效。」

❶「通」，正德本、萬曆本作「適」。
❷「看」，正德本作「玩」。
❸「語仲素」一則，正德本無。

言朱公掞上殿，❶神考問欲再舉安南之師，公掞對：「願陛下禽獸畜之。蓋夷狄，得其地不可居，得其民不可使，得已且已，須要廣土闢地何益？」自紹聖、崇寧以來，所以待夏人大是失策。「有德此有人，有人此有土，有土此有財，有財此有用。」今不務德以致人，徒得其空地，又運中國之財以守之，是何所見？

君臣之間，要當一德一心，方作得事。古之聖賢相與以濟大業，蓋無不然者。觀舜命禹征有苗，已誓師往伐，而益以一言贊禹，禹遂班師。舜以禹之班師，便爲之誕敷文德而有苗格矣。舜命禹徂征，禹既行，而益有言宜告之舜，不告舜而告之禹；禹承命於舜，及其不遂行也，宜先稟之舜，乃擅反兵而不疑。舜於二人者無責焉可也，乃徇其所爲，從而相之。益之意豈不曰禹猶舜，而禹之意豈不曰舜猶己也歟？夫是之謂一德一心。自今觀之，則益之言可以謂之沮壞成事，而禹之事爲逗留君命矣。然古之君臣各相體悉如此，古人立功所以易，而後世成事所以難也。

語仲素曰：❷「某嘗有數句教學者讀書之法，云：以身體之，以心驗之，從容默會於幽閑靜一之中，超然自得於書言象意之表。此蓋某所爲者如此。」

又云：「《西銘》會古人用心要處爲文，正如杜順作《法界觀》樣。」

仲素問：「『盡其心者知其性』，如何是盡心底道理？」曰：「未言盡心，須先理會心是何物。」又問，曰：「心之爲物明白洞達，廣

❶ 「言」，正德本無。
❷ 「語仲素曰」以下三則，正德本無。

大静一，若體會得了然分明，然後可以言盡，未理會得，心盡箇甚？能盡其心，自然知性，不用問人。大抵須先理會仁之爲道，知仁則知心，知心則知性，是三者初無異也。横渠作《西銘》亦只是要學者求仁而已。」

論及陽城事，謂永叔不取，❶純夫取之，其言曰：「陽城蓋有待而爲者也，後世猶責之無已，其不成人之美亦甚哉。」此論似近厚。曰：「陽城固可取，然以爲法則不可。裴延齡之欲相，其來非一朝一夕，何不救之於漸乎？至於陸贄之貶，然後論延齡之姦佞，無益矣。觀古人退小人之道不然。《易》之《姤卦》曰：『女壯，勿用取女。』夫姤，一陰生，未壯也，而曰壯者，生而不已，固有壯之理也。取女則引而與之齊也，引而與之齊則難制矣。陰者小人之象也，小人固當制之於漸也。故當陰之生則知其有壯之理，其有壯之理則勿用取女可也。是以《姤》之初爻曰：『繫于金柅，貞吉，有攸往，見凶。』金柅止車之行也，陰之初動必有以柅之，其制之於漸乎？蓋小人之惡，制之於未成則易，制之於已成則難。延齡之用事，權傾宰相，雖不正名其爲相，其惡自若也。何更云待其爲相，然後取白麻壞之耶？然城之所爲，當時所難能也。取之亦是，但不可以爲法耳。」

龜山先生語録卷第三

❶「取」，原作「能」，據正德本、萬曆本改。

龜山先生語録卷第四

餘杭所聞

神宗賜金荆公，荆公即時賜蔣山僧寺爲常住。了翁云：「嘗見人説以此爲曠古所難，其實能有多少物？人所以難之，蓋自其眼孔淺耳。」曰：「荆公作此事絶無義理。古者，人君賜之果，尚懷其核，懷核所以敬君賜也。所賜金，義當受則受，當辭則辭，其可名而受之而施之僧寺乎？是賤君賜也。金可賤，君賜不可賤。《書》曰：『人不易物，惟德其物。』❶若於義當受而家已足，不願藏之家而班諸昆弟之貧者，則合禮矣。」

真宗問李文靖曰：「人皆有密啓，而卿獨無，何也？」對曰：「臣待罪宰相，公事則公言之，何用密啓？夫人臣有密啓者，非讒即佞，臣常惡之，豈可效尤？」曰：「祖宗時宰相如此，天下安得不治？」

因説唐明皇欲取石堡城，❷王忠嗣不可，李光弼勸之，忠嗣曰：「石堡城非殺數萬人不可取，忠嗣今不奉詔，縱得罪天子，不過以一將軍歸宿衛，其次不過黔中上佐。忠嗣豈以一官易數萬人之命哉？」忠嗣如此，極知輕重。曰：「忠嗣意甚善，❸然不能無過。夫人臣之事君，苟利於國，死生以之，不應以官職之不足顧計爲言也。謂官職之不足道，此猶以利言。若是古之賢聖

❶「惟」，原作「雖」，據正德本、萬曆本改。
❷「因説」，正德本無。
❸「意」，正德本、萬曆本作「之言」。

處事，只論是非而已。如以利言，則禍患有大於一將軍、宿衛、黔中上佐，是將從之乎！惜乎，忠嗣之處此未盡也。」「然則其言合如何？」曰：「當云：『今得罪主上，不過一身之利害危辱耳。豈可以一身之重而輕數萬人之命哉』？如此則其言無病。」

因言真宗朝有百姓爭財，以狀投匭，❶其語有比上德爲桀、紂者。比奏御，真宗令宮中録所訴之事付有司根治，而匿其狀，曰：「百姓意在爭財，其實無他。若并其狀付有司，非惟所訴之事不得其直，必須先按其指斥乘輿之罪。百姓無知，亦可憐也。」曰：「祖宗慈仁如此。《書》曰：『小人怨汝詈汝，則皇自敬德。』祖宗分明有此氣象，天下安得而不治？」言真宗時監司有以羨餘進奉者，❷議賞内，批云：「國家賦有常數，安得羨餘？果有之，若非入時大量，即是出時減刻，安可賞？」因曰：「祖宗不爲文章，然似此語言，萬世可傳誦也。」

謂揚子雲作《太玄》，只據他立名便不是。既定却三方、九州、二十七部、八十一家，不知如何相錯得？八卦所以可變而爲六十四者，只爲可相錯故可變耳。惟相錯，則其變出於自然也。

問：「正叔先生云：『或説《易》曰「乾天道，坤地道」，正是亂説。』曰乾坤，非天地之道邪？」曰：「乾豈止言天？坤豈止言地？」又言，問：「乾坤不止言天地，而乾卦多言天，坤卦多言地，何也？」曰：「本乎天者親上，本乎地者親下，則各從其類也。乾卦言天，坤卦言地，只爲語其類耳。如《説

❶「因言」，正德本無。

❷「言」，正德本無。

卦》於乾，雖言爲天，又言爲金、爲玉，以至爲駁馬、良馬，爲木果之類，豈盡言天？故《繫辭》曰：『伏羲始作八卦以通神明之德，以類萬物之情。』若此者，所謂『類萬物之情』也。只如《説卦》所類，亦不止此。爲之每發其端，使後之學《易》者觸類而求之耳。蓋作易者，『仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物』，故孔子繫辭推明之，曰此卦於天文地理則爲某物，於鳥獸草木則爲某物，於身於物則爲某物，各以例舉，不盡言也。學者觸類而求之，則思過半矣。不然《説卦》所叙，何所用之？」

論横渠曰：❶「正叔先生亦自不許他。」曰：「先生嘗言自孟子之後無他見識，何也？」曰：「如彼見識，秦漢以來何人到得？」論與叔曰：「正叔先生嘗言，『與叔只是守横渠説，更不肯易，才東邊扶得起，又倒從西邊去』。」此二人爲常有疑焉，故問。

謂孔子曰：「『自古皆有死，民無信不立。』今天下上自朝廷大臣，下至州縣官吏，莫不以欺誕爲事而未有以救之，只此風俗怎抵當他？」

謂學校以分數多少校士人文章，使之胸中日夕只在利害上，如此作人要何用？

謂正叔云：「古之學者四十而仕，未仕以前二十餘年得盡力於學問，無他營也。故人之成材可用。今之士十四五以上便學綴文覔官，豈嘗有意爲己之學？夫以不學之人，一旦授之官而使之事君、長民、治事，宜其效不如古也。故今之在仕路者，人物多凡下不足道，以此。」

❶「論横渠曰」以下六則，正德本無。

謂毛富陽云：「士人如張孝伯，真可謂恬於進取者。」因説張孝伯好，曰：「愿人也，然終無使他處。若據此人天資直是美，惜其少學耳。」問：「孝伯，樂正子之流否？」曰：「非也。彼已無進爲撫世之意，若樂正子將爲政於魯，孟子聞之爲之喜而不寐。孟子不徒喜也，蓋望其能有爲也。如孝伯恐不足以當人望，只是一箇愿愨可尚耳。」問：「愿與善人如此其異乎？」曰：「『善人爲邦百年，亦可以勝殘去殺』，豈愿者之事？」因又問：「九德曰『愿而恭』，蓋愿必濟以恭，然後能成德也。然愿者自應恭謹，何謂相濟？」曰：「愿者自爲之人耳。如孟子所謂『責難於君』，愿做不得責難於君，愿特貌恭而已。」

謂與季常言：「王氏只是以政刑治天下，道之以德、齊之以禮之事全無。」他日季常曰：「細思之，實如公言。但道以德、齊以禮之事，於今如何做？」曰：「須有會做，只爲而今不用着此等人。若是他依本分會底，必有道理。」

《君子陽陽》之詩，《序》以謂「閔周」，蓋言君子至於相招爲禄仕，全身遠害，於周不足刺也，可閔而已。夫賢人才士苟以得禄養父母活妻孥爲事，而無致君行道之心，誰與爲治？此所以亂益亂也，尚足刺乎？

二《南》爲王道之基本，❶只爲正家而天下定故也。

問：「共姜之父母不知夫婦之義，不當責邪？」曰：「以共姜之自誓不嫁爲守義，則彼欲奪而嫁之者爲不義可知。取此則去彼矣。」

❶「二南爲王道之基本」一則，正德本無。

作文字要只説目前話，令自然分明不驚怛。人不能得，然後知孟子所謂「言近」非聖賢不能也。

問：「父子之間不責善固是，❶至於不教子，不亦過乎？」曰：「不教，不親教也。雖不責善，豈不欲其爲善？然必親教之，其勢必至於責善，故孔子所以遠其子也。」曰：「使之學詩學禮，非教乎？」曰：「此亦非强教之也。如學詩學禮必欲其學有所至，則非孔子所以待其子。故告之學則不可不告，及其不學，亦無如之何。」

因論特旨，曰：「此非先王之道。先王只是好生，故《書》曰：『好生之德，洽于民心。』爲天子豈應以殺人爲己任？孟子曰：『國人皆曰可殺，然後殺之，曰國人殺之也。』謂國人殺之，則殺之者非一人之私意，不得已也。古者，司寇以獄之成告于王，王命三公參聽之。三公以獄之成告于王，王三宥然後致刑。夫宥之者天子之德，而刑之者有司之公。天子以好生爲德，有司以執法爲公，則刑不濫矣。若罪不當刑而天子必刑之，寧免於濫乎？然此事其漸有因，非獨人主之過。使法官得其人，則此弊可去矣。舜爲天子，若瞽叟殺人，皋陶得而執之，舜猶不能禁也。且法者，天下之公，豈宜徇一人之意？嘗怪張釋之論渭橋犯蹕事宜罰金，文帝怒，釋之對曰：『法者天子所與天下公共也，今法如是，更重之，是法不信於民也。』此説甚好。然而曰『方其時，上使人誅之則已』，以謂爲後世人主開殺人之端者，必此言也。夫法既曰天子與天下公共，則得罪者天子必付之有司，安得擅

❶ 「問父子之間不責善固是」一則，正德本無。

殺？使當時可使人誅之，今雖下廷尉，越法而誅之亦可也。」

因論爲政，❶曰：「《書》云『毋忿疾于頑』，若忿疾于頑，便失之嚴，嚴便非居上之道。」

問：❷「有人問正叔：『周公欲以身代武王之死，其知命乎？』正叔曰：『只是要代兄死，豈更問命？』此語如何？」曰：「是也。」曰：「聖人不應不知天理，天理既不然而必行之，其誠不幾於無物否？」曰：「聖人固知天理，然只爲情切，猶於此僥倖萬一也。故至誠爲之。」又曰：「《金縢》之事有之，然其間亦有言語可疑者。如云『元孫不若旦多才多藝』，聖人似不應如此說。」

因言：❸「正叔云：『人言沛公用張良，沛公豈能用張良？張良用沛公耳。良之從沛公，以爲韓報秦也。既滅秦，於是置沛公關中，辭歸韓而已。見沛公有可以取天下之勢，故又從之。已取天下便欲棄人間事，從赤松遊。良不爲高祖之臣可見矣。』此論甚好，以前無人及此。」曰：「此論亦未盡，張良蓋終始爲韓者。方沛公爲漢王之國，遣良歸韓，良因說沛公燒絶棧道，此豈復有事漢之意？及良歸至韓，聞項羽以良從漢王，故不遣韓王成之國，與俱東至彭城殺之。先是良說項梁以韓諸公子橫陽君成可立，梁遂使良求韓成，立爲韓王，良爲韓司徒。良以成見殺之故，於是又間行歸漢。其意蓋欲爲韓報項羽也。至漢高祖用其謀，已破項羽平定天下，從高祖西都關中。

❶「因論爲政」一則，正德本無。
❷「問」，正德本無。
❸「因言」，正德本無，文淵閣四庫全書本《龜山集》作「或言」。

於是始有導引辟穀從赤松子之語，❶蓋爲韓報仇之心於是方已故也。據良先説高祖絶棧道然後歸韓，此亦似有意。使韓王成若在，良輔之并天下未可知。良意以謂可與之平天下者，獨高祖，高祖既阻蜀不出，其他不足慮矣。不幸韓王成爲項羽所殺，故無以自資而卒歸漢也。如高祖亦自用張良不盡，良之術亦不止於此，須更有事在。其臣高祖非其心也，不得已耳。」

因言曾與季常論鑄鼎，❷云：「鼎之爲説，《左傳》曾道來，後之人得以藉口者以此爾。然使如丘明之説不誣，亦不過象物之形，百物而爲之備，使民知神姦而已。後之人主用方士厭勝祈禳之法，此何所據？丘明云『成王定鼎于郟、鄏，卜世卜年，天所命也』，然而《洛誥》周公所作，當時所爲，無不載者，若鼎之爲物乃社稷重器，當載而莫之載者，何也？鼎鑄于夏時，夏之法制莫詳於《禹貢》之書，豈有九牧貢金成此重器，欲以協上下、承天休，而《禹貢》曾無一語及之乎？《易》六十四卦，其在《鼎》也，取象爲備，如丘明之説畧無毫髮相類，而況於後之紛紛者乎？❸故凡事無徵者皆不可爲也。後世如曹參，可謂能克己者，攻堅陷敵是其所長，至其治國爲天下，乃以清静無爲爲事，氣質都變了。」

因論寒士乍得官，❹非不曉事便是妄作。大抵科舉取人不得，間有得者，自是豪傑之士，因科舉以進耳。問：「李德裕言『公卿大夫家子弟可用，進士未必可用』，此論

❶「始」，原作「如」，據正德本、萬曆本改。
❷「因言曾與」，正德本無。
❸「於」，正德本無。
❹「因論」，正德本無。

不偏否？」曰：「德裕爲此論，至今人以爲偏。當時人以德裕用資蔭進身，不由科舉，故爲此論。此最無謂。以德裕之才，應唐之科目極容易，自是不爲耳。且資蔭得官與進士得官，孰爲優劣？以進士爲勝，以資蔭爲慊者，此自後世流俗之論。至使人恥受其父祖之澤，而甘心工無益之習以與孤寒之士角勝於場屋，❶僥倖一第以爲榮，是何見識？夫應舉，亦自寒士無祿，❷不得已藉此進身耳。如得已，何用應舉？范堯夫最有見識，然亦以資蔭與進士分優劣，建言於有無出身人銜位上帶左右字，不可謂無所蔽也。其言曰『欲使公卿家子弟讀書耳』，此意甚善，但以應舉得官者爲讀書而加奬勸焉可也，彼讀書者應舉得官而止耳，豈真學道之人？❸至如韓持國自是經國之才，用爲執政亦了得，不可以無出身便廢其執政之才。」曰：「堯夫所別異者，莫非此等人否？」曰：「執政不是合下便做，亦自小官以次遷之。如後來吴坦求等在紹聖中被駁了博士，以無出身故也。彼自布衣中，朝廷以其有學行賜之爵命，至其宜爲博士，乃復以爲無出身奪之，此何理也？資蔭進士中俱有人，惟其人用之。加一右字，亦自沮人爲善。」

「朝廷作事，❹若要上下小大同心同德，須是道理明。蓋天下只是一理，故其所爲必同。若用智謀，則人人出其私意。私意萬人萬樣，安得同？」因舉舊記正叔先生之語云：「公則一，私則萬殊，人心不同猶面，

❶「勝」，原作「務」，據正德本、萬曆本改。
❷「自」，正德本、萬曆本作「是」。
❸「真」，原作「直」，據正德本、萬曆本改。
❹「朝廷作事」以下三則，正德本無。

其蔽於私乎？」

自孟子没，王道不傳，故世無王佐之才。既無王佐之才，故其治效終不如古。若要行道，才説計較，要行便不是。何故？自家先負一箇不誠了，安得事成？劉向多少忠於漢，只爲做計較太甚，才被看破，手足俱露，是甚模樣？

言季常曾問揚雄來，應之曰：「不知聖人，何足道？」季常駭之，淵因語：「後世學道不明爾，被流俗之蔽，只如他取揚雄，亦未能免流俗也。卓乎天下之習不能蔽也，程正叔一人而已。觀正叔所言，未嘗務脱流俗，只是一箇是底道理，自然不墮流俗中。」先生曰：「然。觀其論婦人不再適人，以謂寧餓死，若不是見得道理分明，如何敢説這樣話？」

南都所聞 己丑四月，自京都回，至七月。

薛宗博請諸職事會茶，❶曰：「禮豈出於人心？如此事，本非意之所欲，但不得已耳。老子曰『禮者忠信之薄』，荀子曰『禮起於聖人之僞』，真個是。」因問之曰：「所以召茶者何謂？」薛曰：「前後例如此，近日以事多，與此等稍疏闊，心中打不過，須一請之。」曰：「只爲前後例合如此，心中自打不過，豈自外來？如云『辭遜之心，禮之端』，亦只是心有所不安，故當辭遜。只此是禮，非僞爲也。」

問：「《易》曰『乾坤其《易》之門耶』，所謂『門』，莫是學易自此入否？」曰：「不然。

❶「薛宗博請諸職事會茶」一則，正德本無。

今人多如此說，故有喻易爲屋室，謂其入必有其門，則乾坤是也。爲此言者只爲元不曉易。夫易與乾坤，豈有二物？孰爲内外？謂之乾坤者，因其健順而命之名耳。乾坤即易，易即乾坤，故孔子曰：『乾坤毁則無以見易。』蓋無乾坤則不見易，非易則無乾坤。謂乾坤爲易之門者，陰陽之氣有動静屈伸爾。一動一静，或屈或伸，闔闢之象也。故孔子又曰：『闔户謂之坤，闢户謂之乾。』所謂門者，如此。老子曰：『天地之間，其猶槖籥乎？』夫氣之闔闢往來，豈有窮哉？有闔有闢，變由是生。其變無常，非易而何？小蔡云：『輕清者上爲天，神應之爲乾；重濁者下爲地，神應之爲坤。』似此解釋，夢也未夢見易。大抵看《易》，須先識他根本，然後有得。夫易求之吾身，斯可見矣，豈應外求？張橫渠於《正蒙》中曾畧說破云：『乾坤之闔闢，出作入息之象也。』❶非見得徹，言不能及此。某舊曾作《明道哀辭》云：❷『通闔闢於一息兮，❸尸者其誰？』蓋言易之在我也。人人有易不知自求，只於文字上用功，要作何用？此等語若非以見問，終說不到。如某與定夫相會亦未嘗及從問。❹某常疑定夫學易，亦恐出他荆公未得。荆公於易只是理會文義，未必心通。若非心通，縱說得分明徹了，不濟事。《易》不比他經，須心通始得。如龔深父說《易》，元無所見，可憐一生用功都無是處。」❺問：「乾坤即陰陽之氣否？」曰：「分明說乾陽

❶「作」，原脱，據正德本、萬曆本補。
❷「曾」，正德本、萬曆本皆無。
❸「兮」，原作「耶」，據正德本、萬曆本改。
❹「問」，原作「可」，據萬曆本改。
❺「此等語」至「都無是處」九十八字，正德本無。

物，坤陰物，既是陰陽。」又曰：「乾坤何也？」曰：「乾坤，正言其健順爾。識破本根，須是知體同名異，自然意義曉然。」又云：「『天尊地卑，乾坤定矣。』乾坤本無體，天地之位定，則乾坤斯定。不有天地，乾坤何辨？」❶問：「天地即輕清重濁之氣升降否？」曰：「然。天地乾坤，亦是異名同體，其本一物，變生則名立，在天成象，在地成形，亦此物也。但因變化出來，故千態萬變，各自陳露，故曰『在天成象，在地成形，變化見矣』。變化，神之所爲也，其所以變化，孰從而見之？因其成象於天，成形於地，然後變化可得而見焉。」因云：「舊常解此義云：無象無形則神之所爲隱矣，有象有形變化於是乎著。」因問：「乾坤毁則無以見易，如此則易不屬無矣。」曰：「易固非無。」「張横渠深闢老子有無之論，莫有見於此否？」曰：「然。才説無便成斷滅去，如釋氏説空。」又曰：「非空到了費力，聖人只説易，最爲的當。」因言孟子論養氣，到此方見有功於前聖，曰：「如孟子者方是能曉《易》。如説『必有事焉』，非見得分明，此説如何撰得？」又問：「正叔先生以『必有事焉而勿正』爲一句，某嘗疑『勿正心』似非聖賢語意，及見此乃知正叔先生讀書有力。」曰：「事説勿正則可，心説勿正則不可。」正叔讀書直是不草草，他議論方是議論。伯思言正叔以『至大至剛以直』爲一句，『養而無害』爲一句。或云，伯淳曾言『至大至剛之氣須以直養』，正叔堅云『先兄無此説』。若曰『以直養而無害』，莫不妨？」曰：「嫌於將一物養一物，不如『養而無害』較渾全。他

❶「識破本根」至「乾坤何辨」五十字，正德本無。

門説話須是與他思量體究方見好處。」❶

問：「易有太極，莫便是道之所謂中否？」曰：「然。」「若是則本無定位，當處即是太極耶？」曰：「然。」「兩儀四象八卦如何自此生？」曰：「既有太極，便有上下；有上下，便有左右前後；有左右前後四方，便有四維。皆自然之理也。」

人君所以御其臣，❷只有一箇名分不可易。名分既正，上下自定，雖有幼冲之主在上而天下不亂。若以智籠臣下，智有時而困，則彼不爲用矣，其勢須至於誅殛之然後已。觀西漢之君臣多尚權謀，當時大臣少有能全身者，蓋以此。某舊作《十論》，❸曾有一篇及此。朝廷上做事，須先令學術粗明，然後可以爲。❹不然人人説一般話，如何做得事？

王章論王鳳，當時人君非不悟，但以力弱，被王鳳才理會起，便推從王章身上去。章終被禍。人君如此，誰敢與他放脚手做事？

正叔在經筵，❺潞公入劄子，要宰相以下聽講。講罷諸公皆退，晦叔云「可謂稱職」，堯夫云「真侍講」，又一人云「不知古人告其君還能如此否」。只爲諸公欽服他，他又多忤人，所以後來謗生。因説正叔經筵開陳故及此，所論列有處記。

《圓覺經》言「作、止、任、滅」是四病，作即所謂助長，止即所謂不芸苗，任、滅即是無事。

❶「因其成象」至「方見好處」三百二十七字，正德本無。
❷「人君所以御其臣」一則，正德本無。
❸「十」，萬曆本作「中」。
❹「以」下，萬曆本有「有」字。
❺「正叔在經筵」以下三則，正德本無。

解經大抵須得理會而語簡，舊嘗解「易簡而天下之理得」，云：「行其所無事，不亦易乎？一以貫之，不亦簡乎？如是則天下之理得矣。」又言：「行其所無事，一以貫之，只是一箇自然之理，《繫辭》中語言直有難理會處，今人注解只是亂説。」

問：「正叔云：『《詩》非聖人所作，當時所取只以其止於禮義。至如比其君「狡童」、「碩鼠」，則已甚。』其説如何？」曰：「此理舊疑來，因學《春秋》遂知其意。《春秋》書突之奔及其歸皆曰『鄭伯突』，其書忽止曰『鄭忽』，蓋不以忽爲君故也。不以爲君，故詩人目之爲『狡童』。觀《褰裳》之詩云『狂童恣行，國人思大國之正己』。其詩曰『子惠思我，褰裳涉溱』，言人心已離，若大國見正，國人必從之矣。人之視忽如此，尚誰以爲君？若猶以爲君，則比之狡童誠不可矣。」「《碩鼠》如何？」曰：「魏之重斂至使人欲適彼樂國，則人心之離亦可見矣。」又云：「人心合而從之則爲君，離而去之則爲獨夫。」

學者若不以敬爲事，[1]便無用心處。致一之謂一，無適之謂一。

「人言《春秋》難知，其實昭如日星。孔子於《五經》中言其理，於《春秋》著其行事。學者若得五經之理，《春秋》誠不難知。」又云：[2]「伯淳先生嘗有語云：『看《春秋》，若經不通則當求之傳，傳不通則當求之經。』某曾問之云：『傳不通則當求之經，何也？』曰：『只如《左氏春秋》書「君氏卒」。「君氏」乃惠公繼室聲子也。而《公羊春秋》則書曰

[1] 「學者若不以敬爲事」一則，正德本無。
[2] 「又云」，正德本無。

「尹氏」，傳云「大夫也」。然聲子而書曰「君氏」是何義，須當以「尹氏」爲正。此所謂求之經。』」

問：「《乾》、《坤》用九六，荆公曰『進君子，退小人，固非自然之理』，而正叔云觀河圖數可見，何也？」曰：「此多有議論，少有分明。《繫辭》分明説云『參天兩地而倚數』，九參天，六兩地也。」

因言：❶「了翁説易，多以一字貫衆義，如何？」曰：「易卦用字有如此者，有不如此者。如云『習坎，重險也』，又言『天險』、『地險』、『王公設險』，則險爲善。『睽，乖也』，又言『天地睽而萬物通，男女睽而其志同』，則乖爲善。蓋一字兩用。字非此類則不可，如『師』是『師旅』之師，豈可説爲『師友』之師？以來書云爾，故及之。」

形色天性也。❷有物必有則也，物即是形色，即是天性。唯聖人然後可以踐形。踐，履也，體性故也。蓋形色必有所以爲形色者，是聖人之所履也。謂形色爲天性，亦猶所謂「色即是空」。

毗陵所聞 辛卯七月十一日，自沙縣來，至十月去。

劉元承言：「相之無所不用其敬，嘗掛真武畫像於帳中，其不欺暗室可知。」曰：「相之不自欺則固可取，然以神像置帳中亦可謂不智。」曰：「何以言之？」曰：「果有真武則敬而遠之，乃所謂智。帳中卧之處，至褻之所也，何可置神像？」

「君子喻於義，小人喻於利」，所謂喻於

❶「因言」，正德本無。
❷「形色天性也」以下三則，正德本無。

義，則唯義而已。自義之外，非君子之所當務也。夫然後所守者約。如孟施舍知守氣，可謂約矣，所以不及曾子者，以曾子唯義之從故也。

或曰：「文王所謂至德，以不累於高名厚利故也。所謂不累於厚利者，三分天下有其二以服事商；所謂不累於高名者，有其二而弗辭。」曰：「如是，則武王之取天下，以爲累於利而可乎？孟子之言曰『取之而燕民悦則取之，古之人有行之者，武王是也。取之而燕民不悦則勿取，古之人有行之者，文王是也』，此論盡矣。蓋文王所謂至德者，『三分天下有其二』矣，以取天下，何難之有？而文王勿取者，視天而已，初無用心於其間也。夫是之謂至德。」

舜在側微，❶堯舉而試之。愼徽五典，則五典克從；納于百揆，則百揆時叙；賓于四門，則四門穆穆，以至以天下授之而不疑。觀其所施設，舜之所以爲舜，其才其德可謂大矣，宜非深山之中所能久處。而爲舜者，當堯未之知，方且飯糗茹草若將終身。若使今人有才氣者，雖不得時，其能自已其功名之心乎？以此見人必能不爲，然後能有爲也。非有爲之難，其不爲尤難矣。只如伊尹耕於莘，非湯三聘則必不起。諸葛亮卧草廬，非先主三顧亦必不起。非要之也，義當然也。以諸葛之智尚知如此，又况不爲諸葛者乎？然則居畎畝之中而以天下爲己憂可也，或不知消息盈虚之運，犯分妄作，豈正理哉！

舜可謂無爲。有天下，初無所與。其任九官、去四凶，視其功罪如何，舜無毫髮

❶「舜在側微」以下三則，正德本無。

之私也。

劉向之所謂忠可以爲戒，不幸似之，非所以全德。大抵人能住得然後可以有爲，才智之士非有學力却住不得。

孟子言「大人正己而物正」，荆公却云：「正己而不期於正物則無義，正己而必期於正物則無命。」若如所論，孟子自當言「正己以正物」，不應言「正己而物正」矣。物正，物自正也，大人只知正己而已。若物之正，何可必乎？惟能正己，物自然正。此乃「篤恭而天下平」之意。荆公之學，本不知此。

張茂則，宦官之賢者也。元祐間，曾請諸公啜茶觀畫，惟正叔不往，辭之曰：「某素不識畫，亦不喜茶。」如正叔真個不去得，他人到此，須容情與他去。

或問：❶「正叔先生云『邵堯夫易數至今無傳』，當時何不問他看如何？」先生曰：「若是公等，須打不過，必問他。」

《字説》所謂「大同於物」者離人焉，曰「揚子言『和同天人之際，使之無間』」，不知是同是不同？若以爲同，未嘗離人。又所謂「性覺真空」者離人焉，若離人而之天，正所謂頑空。通總老言經中説十識，第八庵摩羅識，唐言白浄無垢，第九阿賴耶識，唐言善惡種子。白浄無垢，即孟子之言性善是也。言性善，可謂探其本。言善惡混，乃是於善惡已萌處看。荆公蓋不知此。

蕭山所聞 壬辰五月又自沙縣來，至八月去。

横渠言：「性未成則善惡混，亹亹而繼

❶「或問」以下四則，正德本無。

善者斯爲善矣。惡盡去則善因以亡，故舍曰善，而曰成之者性。」伯思疑此以問公曰：「不知横渠因何如此説。據此説於《易》之文，亦自不通。」却令伯思説，伯思言：「善與性皆當就人言。繼之爲説，如子繼父，成乃無所虧之名矣。若非人即不能繼而成之。」曰：「不獨指人言。萬物得陰陽而生，皆可言繼之。善亦有多般，如乾之四德有仁、義、禮、智之不同，後人以配四時。若如四時則春固不可爲秋，冬固不可爲夏，其實皆善也。元者特善之長也，固出於道，故曰『繼之者善』。性則具足圓成，本無虧欠。要成此道，除是性也。今或以萬物之性爲不足以成之，蓋不知萬物所以賦得偏者，自其氣稟之異，非性之偏也。孔子曰『天地之性，人爲貴』，人之性特貴於萬物耳，何常與物是兩般性？」

「《伊川語録》云『以忠恕爲一貫，除是曾子説方可信，若他人説則不可信』。如何？」曰：「明道説却不如此。」問明道説。曰：「只某所著新義，以忠恕爲曾子所以告門人，便是明道説。」問：「《中庸》發明忠恕之理以有一貫之意，如何？」曰：「何以言之？」曰：「物我兼體。」曰：「只爲不是物我兼體，若物我兼體則固一矣。此正孟子所謂『善推其所以爲者』，乃是參彼己爲言。若知孔子以『能近取譬』爲『仁之方』，不謂之『仁』，則知此意。」曰：「即己即物，可謂一否？」曰：「然。」

「孟子言孔子集大成，曰：『始條理者智之事，終條理者聖之事。』夫仁且智，斯之謂聖。今以聖之事或不足於智，何也？」曰：「聖則具仁智矣，但此發明中處乃智之事，聖則其所至也，未必皆中。」曰：「孟子曰『智

之於賢者』，則智但可語賢者，若乃大而化之，則雖智而忘其智矣。如所謂從容中道、縱心不踰矩，智何足以名之？」曰：「如伊尹、伯夷、柳下惠，只於清任和處中，其他則未必皆中，則其智容有所不周。」

智便是用處。曰：「用智莫非所以言聖人，若曰『行其所無事』，則由智行，非行智者也。」曰：「觀此却是以智爲妙。」曰：「聖人之於智，見無全牛，萬理洞開，即便是從容處，豈不謂之妙？若伯夷、伊尹、柳下惠於清任和處已至聖人，但其他處未必皆中。其至與孔子同，而其中與孔子異，只爲不能無偏故也。若隘與不恭，其所偏歟？」

「充類至義之盡」，言不可以謂之盜也。「獵較猶可」，則取於民猶禦者，受其所賜，何爲不可？

「柳下惠不以三公易其介，此與聖人之和互相發耶，乃所以爲和耶？」曰：「若觀其和，疑若不介，故此特言之。」曰：「何以知其介？」曰：「只不卑小官之意便自可見。如柳下惠之才，以爲大官何所不可？而樂於爲小官，則其剛介可知矣。」

「中心安仁者，❶天下一人而已。如伯淳莫將做天下一人看？」曰：「固是。」

東坡言「直方大」云：「既直且方，非大而何？」曰：「直方蓋所以爲大，然其辭却似不達。孔子云『敬義立而德不孤』，德不孤乃所謂大德。不孤則四海之內皆兄弟之意。夫能使四海之內皆兄弟，此所以爲大也。」

東坡云「萬物覩」乃是萬物欲見之，言欲見之，便非「聖人作而萬物覩」。如日在

❶「中心安仁者」一則，正德本無。

天，萬物便見。聖人惟恐不作，作則即時覩矣。作與覩同時事也，啐啄同時。❶

乾之九三獨言君子，蓋九三人之位也，履正居中在此一爻。故《文言》於九四則曰「上不在天，下不在田，中不在人」，於九三止言「上不在天，下不在田」而已。其曰「君子行此四德者」，蓋乾之所謂君子也。曰「所以爲君子」者，乃行此德之人耳。

上治，❷如所謂正己也。

讀書須看古人立意所發明者何事，不可只於言上理會。如萬章問象日以殺舜爲事，孟子答舜所以處之之道，其意在説聖人誠信無僞，此尤不可不知。若從枝葉上理會，只如象欲使二嫂治朕棲之語，此豈可信？堯在上不容有此等人，若或有之，不知則已。然堯於舜既以女妻之，其弟如此，豈有不知？知則治之矣。

若使死可以救世，則雖死不足恤，然豈有殺賢人君子之人？君子能使天下治，以死救天下，乃君子分上事，不足怪，然亦須死得是。孟子曰：「可以死，可以無死，死傷勇。」如必要以死任事爲能外死生，是乃以死生爲大事者也，未必能外生死。

鄭季常問：「孔子去魯，曰：『遲遲吾行也。』去父母國之道也。然而燔肉不至，不脱冕而行，豈得爲遲遲？」曰：「孔子欲去之意蓋久，待燔肉不至而行。不欲爲苟去，乃所謂遲遲。若他國，則君不用便當去，豈待燔肉之不至然後行？」曰：「何以見其去他國之速？」曰：「衛靈公問陳，一語不契，明日遂行。」

---

❶「啐啄同時」，正德本無。
❷「上治」一則，正德本無。

孟子所言皆精粗兼備，❶其言甚近而妙義在焉。如龐居士云「神通并妙用，運水與般柴」，此自得者之言，最爲達理。若孟子之言，則無適不然。如許大堯舜之道，只於行止疾徐之間教人做了。

龜山先生語録卷第四終

❶「孟子所言皆精粗兼備」一則，正德本無。

龜山楊先生語録後録上

楊時於新學極精。今日一有所問，能盡知其短而持之。介甫之學大抵支離，伯淳嘗與楊時讀了數篇，其後盡能推類以通之。見《程氏遺書》。

伊川答楊中立論《西銘》，中立書尾云「判然無疑」。伊川曰：「楊時也，未判然。」見祁寬所記尹公語。

舊在二先生之門者，伯淳最愛中立，正叔最愛定夫。二人氣象亦相似。見《上蔡語録》。

龜山楊先生語録後録上

龜山楊先生語録後録下

宋興百有餘年，四方無虞，風俗敦厚，民不識干戈。有儒生於江南，高談《詩》、《書》，自擬伊、傅，而實竊佛老之似濟非鞅之術，舉世風動，雖巨德故老有莫能燭其姦。其説一行而天下始紛紛多事，反理之評，詭道之論，日以益熾，邪慝相承，卒兆裔夷之禍。考其所致，有自來矣。靖康初，龜山楊公任諫議大夫國子祭酒，始推本論奏其學術之謬，請追奪王爵，罷去配饗。雖當時餘黨猶夥，公之説未得盡施，然大統中興，論議一正。到于今，學者知荆舒禍本而有不屑焉，則公之息邪説、距詖行、放淫辭以承孟氏者，其功顧不大哉！是宜列之學宮，使韋布之士知所尊仰，而況公舊所臨，流風善政之及，祀事其可闕乎？瀏陽實潭之屬邑，紹聖初，公嘗辱爲之宰。歲饑，發廩以賑民，而部使者以催科不給罪公。公之德於邑民也深矣。後六十有六年，建安章才邵來爲政，慨然念風烈，咨故老，葺公舊所，爲飛鴻閣，繪像於其上，以示後學，以慰邑人之思，去而不忘也。又六年，貽書俾熹記之。熹生晚識陋，何足以窺公之藴？惟公師事河南二程先生，得《中庸》「鳶飛魚躍」之傳於言意之表，踐履純固，卓然爲一世儒宗。故見於行事深切著明如此，敢表而出之，庶幾慕用之萬一云爾。《飛鴻閣畫像記》。❶

❶ 此條見宋張栻《南軒集》卷十《瀏陽歸鴻閣龜山楊諫議畫像記》。

龜山天資高，朴實簡易，然所見一定，更不須窮究。某嘗謂這般人皆是天資出人，非假學力。如龜山極是簡易，衣服也只據見定。終日坐在門限上，人犯之亦不校，其簡易率皆如此。❶

「喜怒哀樂未發」，龜山「敬而無失」之説甚好。❷

問：「龜山云：『消息盈虚，天且不能暴爲之，去小人亦不可驟。』如何？」曰：「只看時如何，不可執。天亦有迅雷風烈之時。」

又言龜山先生年少未見伊川時，先去看莊、列等文字。後來雖見伊川，然而此念熟了，不覺時發出來。游定夫尤甚。羅仲素時復亦有此意。

龜山往來太學，過廬山，見常總。總亦南劍人也，與龜山論性，謂本然之善不與惡對。後胡文定得其説於龜山，至今諸胡謂本然之善不與惡對，與惡爲對者又別有一善。常總之言初未爲失，若論本然之性，只一味是善，安得惡來？人自去壞了，便是惡。既有惡，便與善爲對。今他却説有不與惡對底善，又有與惡對底善。如近年郭子和「九圖」便是如此見識，上面書一圈子，寫「性善」字，從此牽下兩邊，有善有惡。或云：「恐文定當來未甚有差，後來傳襲，節次訛舛。」曰：「看他説『善者贊美之詞，不與惡對』，已自差異。」

理不外物，若以物便爲道則不可。如龜山云：「寒衣饑食，出作入息，無非道。『伊尹耕於有莘之野，以樂堯舜之道。』夫堯

❶ 以下各條俱見於《朱子語類》。

❷ 「龜山」，《朱子語類》作「程子」，且所載「敬而無失」之説確屬程子而非龜山。此條誤收。

舜之道，豈有物可玩哉？ 即『耕於有莘之野』是已。」恁地説，却有病。 物只是物，所以爲物之理，乃道也。

龜山言：「天命之謂性，人欲非性也。」天命之善，本是無人欲，不必如此立説。 胡子《知言》云：「天理人欲同體而異用，同行而異情。」自是他全錯看了。

問：「《横浦語録》載張子韶戒殺，不食蟹，高抑崇相對，故食之。 龜山云：『子韶不殺，抑崇故殺，不可。』抑崇退，龜山問子韶：『周公何如？』對曰：『仁人。』曰：『周公驅猛獸，兼夷狄，滅國者五十，何嘗不殺？ 亦去不仁以行其仁耳。』」先生云：「此特見其非不殺耳，猶有未盡。 須知上古聖人制爲罔罟佃漁，食禽獸之肉。 但君子遠庖厨，不暴殄天物。 須如此説，方切事情。」

草堂先生及識元城劉器之、楊龜山。 龜山之出時已七十歲，却是從蔡攸薦出。 他那時却是覺得這邊扶持不得，事勢也極，故要附此邊人，所以薦龜山。 初緣蔡攸與蔡子應説，令其薦舉人才，答云：「太師用人甚廣，又要討甚麽人？」曰：「緣都是勢利之徒，❶恐緩急不可用。 公知有山林之人，可見告。」他便説：「某只知鄉人鼓山下張觷，字柔直，其人甚好。」蔡攸曰：「家間子姪未有人教，可屈他來否？」此人即以告張，張即從之。 及教其子姪，儼然正師弟子之分，異於前人。 得一日，忽開諭其子弟以奔走之事，其子弟駭愕，即告之曰：「若有賊來，先及汝等，汝等能走乎？」子弟益驚駭，謂先生失心，以告老蔡。 老蔡因悟曰：「不然，

❶「都是」，原作小字，今據文義及《朱子語類》卷一百一改。

他説得是。」蓋京父子此時要喚許多好人出，已知事變必至，即請張公叩之。張言：「天下事勢至此，已不可救，勢只得且收舉个賢人出，以爲緩急倚仗耳。」即令張公薦人。張公於是薦許多人，龜山在一人之數。今龜山墓誌云：「會有告大臣以天下將變，宜急舉賢以存國，於是公出。」謂此。張後爲某州縣丞。到任，即知虜人入寇必有自海道至者，於是買木爲造舡之備。踰時果然虜自海入寇，科州縣造舟，倉卒擾擾，油灰木材莫不踴貴。獨張公素備，不勞而辦。以此見知於帥憲，即辟知南劍。會葉鐵入寇，民人大恐。他即告諭安存之，即率城中諸富家，令出錢米沽酒買肉，爲蒸糊之類。遂分民兵三替，逐替燕犒酒食，授以兵器。先一替出城與賊接戰，即犒第二替出；先替未倦而後替即得助之。民大喜，遂射殺賊首。富民中有識葉鐵者，即厚勞之，勿令執兵，❶只令執長鎗，❷上懸白旗，令見葉鐵即以白旗指向之。衆人上了弩，即其所指而發，遂中之。後都統任某欲争功，亦讓與之。其餘諸盜，却得都統之力，放賊之叔父以成反間。

論及龜山，先生曰：「龜山彈蔡京，也是，只不迅速。」林擇之曰：「龜山晚出一節，亦不是。」先生曰：「也不干晚出事。若出來做得事，也無妨。他性慢，看道理也如此。平常處看得好，緊要處却放緩了。做事都涣散無倫理。將樂人性急麁率，龜山却恁寬平。此是間出。❸然其麁率處，依舊有土風在。」

或問：「龜山晚年出處不可曉，其召也

❶「勿」，原作「忽」，據《朱子語類》改。
❷「令」，原作「今」，據《朱子語類》改。
❸「出」，《朱子語類》作「氣」。

以蔡京，然在朝亦無大建明。」曰：「以今觀之，則可以追咎當時無大建明。若自家處之，不知當時所當建明者何事？」或云：「不過擇將相爲急。」曰：「也只好説，不知當時事勢如何。擇將相固是急，然不知當時有甚人可做？當時將只説种師道，相只説李伯紀，然固皆嘗用之矣。又況自家言之，彼亦未便見聽。據當時勢亦無可爲者，不知有大聖賢又如何耳。」

問：「龜山晚年出得是否？」曰：「出如何不是？只看出得如何。當初若能有所建明而出，則勝於不出。」曰：「渠用蔡攸薦亦未是。」曰：「亦不妨，但當時事急，且要速得一好人出來救之，只是出得來不濟事耳。觀渠爲諫官，將去猶惓惓於一對，已而不得對。及觀其所言，第一正心誠意，意欲上推誠待宰執；第二理會東南綱運。當時宰執皆庸繆之流，待亦不可，不待亦不可。不告以窮理而告以正心誠意。賊在城外，道途正梗，縱有東南綱運，安能達？所謂『雖有粟，安得而食諸？』當危急之時，人所屬望，而著數乃如此。所以使世上一等人笑儒者以爲不足用，正坐此耳。」問：「圍城時李伯紀如何？」曰：「當時不使他更誰使？士氣至此，蕭索無餘，他人皆不肯向前，惟有渠尚不顧死，且得倚仗之。」問：「姚平仲劫寨事，是誰發？」曰：「人皆歸罪伯紀，此乃是平仲之謀。姚、种皆西方將家，師道已立功，平仲恥之，故欲以奇功取勝之。劫不勝，欽廟親批，令伯紀策應。或云，當時若再劫，可勝，但無人敢主張。」問：「种師中河東之死，或者亦歸罪伯紀。」曰：「不然。嘗親見一將官説師中之敗，乃是爲流矢所中，非戰敗。渠親見之，甚可怪。如种師道方

爲樞密，朝廷倚重，遽死，此亦是氣數。伯紀管御營，欽廟授以空名告身，自觀察使以下使之自補。師道只用一二小使臣誥，御批云：『大臣作福作威，漸不可長。』及遣救河東，伯紀度勢不可，辭不行，御批云：『身爲大臣，遷延避事！』是時許崧老爲右丞，與伯紀善，書『杜郵』二字與之，伯紀悟，遂行。當危急時，反爲姦臣所使，豈能做事？」問：「种師道果可依仗否？」曰：「師道爲人口訥，語言不能出。上問和親，曰：『臣執干戈以衛社稷，不知其他。』遂去，不能反覆力執。大抵是時在上者無定説，朝變夕改，縱有好人，亦做不得事。」❶

道夫問：「龜山晚歲一出，爲士詬駡，果有之否？」曰：「他當時一出，追奪荆公王爵，罷配饗夫子，且欲毀劈三經板。士子不樂，遂相與聚問三經有何不可，輒欲毀之？當時龜山亦謹避之。」問：「或者疑龜山此出爲無補於事，徒爾紛紛。或以爲大賢出處不可以此議，如何？」曰：「龜山此行固是有病，但只後人又何曾夢到他地位在？惟胡文定以柳下惠『援而止之而止』比之，極好。」

龜山之出，人多議之。惟胡文定公之言曰：「當時若能聽用，决須救得一半。」此語最公。蓋龜山當此時雖負重名，亦無殺活手段。若謂其懷蔡氏汲引之恩，力庇其子，至有「謹勿擊居安」之語，則誣矣。幸而此言出於孫覿，人自不信。

坐客問龜山先生立朝事。先生曰：

❶ 此條實由二則組成，從開頭「問龜山晚年出得是否」至「所以使世上一等人笑儒者以爲不足用正坐此耳」爲一則，見《朱子語類》卷一〇一。從「問圍城時李伯紀如何」至文末又爲一則，見《朱子語類》卷一三〇。後一則不關楊時，當爲誤植。

「胡文定論得好，朝廷若委吴元忠輩推行其説，決須救得一半，不至如後來狼狽。然當時國勢已如此，虜初退後，便須急急理會，如救焚拯溺。諸公今日論蔡京，明日論王黼，當時姦黨各已行遣了，只管理會不休，擔閣了日子。如吴元忠、李伯紀向來亦是蔡京引用，免不得略遮庇，只管喫議論。龜山亦被孫覿輩窘擾。」

龜山銘誌不載高麗事。他引歐公作梅聖俞墓誌不載希文詩事，❶辨得甚好。「孰能識車中之狀，意欲施事？」見《韓詩外傳》。

伯夷微似老子。胡文定作《龜山先生墓誌》，主張龜山似柳下惠，看來是如此。

龜山與廖尚書説義利事，廖云：「義利却是天理人欲。」龜山曰：「只怕賢錯認，以利爲義也。」後來被召主和議，果如龜山説。廖初舉鄭厚與某人，可見其賢此二人。二人皆要上恐脱「不」字。主和議。及廖被召，却不問此二人，却去葉孝先商量。及爲中丞，又薦鄭轂。然廖終與秦不合而出。但初不能別義利之分，亦是平時講之不熟也。鄭博士，某舊見之，年七十餘，云嘗見上蔡先生，先人甚敬之。

因説胡珵德輝所著文字，❷問：「德輝何如人？」曰：「先友也，晉陵人。曾從龜山游，故所記多龜山説話。能詩文，墨隸皆精好。嘗見先人館中唱和一卷，惟胡詩特佳。趙忠簡公當國，與張巘巨山同爲史官。及趙公去位，張魏公獨相，以爲元祐未必全是，熙豐未必全非，遂擢何掄仲、李似表二

❶「希」，原作「布」，據《朱子語類》改。
❷「因」，原作「國」，據《朱子語類》改。

人爲史官。胡、張所修史皆摽出，欲改之。胡、張遂求去。及忠簡再入相，遂去何、李，依舊用胡、張爲史官。成書奏上，弄得都成私意。」

龜山雜博，是讀多少文字。

龜山楊先生語録後録下

跋

右《龜山先生語録》，卷末有「後學天台吴堅刊于福建漕治」二行行款，與《張子語録》同，蓋同時刊本也。晁氏《讀書附志》著録四卷，無撰人名氏。陳氏《解題》則言「延平陳淵幾叟、羅從彦仲素、建安胡大原伯逢所録楊時中立語及其子迪稿録共四卷。末卷爲附録墓志、遺事，順昌廖德明子晦所集」云云。今世行《龜山集》四十二卷中，有《語録》四卷，文字與是本合，然無附録，且此稱《後録》，所載皆他人論贊之語，無墓志、遺事，與陳志所稱不同。又二志所記《語録》卷數雖同，而其刊本不可得見，亦不知果同爲一書否也。是本卷一第二葉後四行「記言正心尊德性」，《全集》本乃羼入「記言正行佛氏之言」八字。第九葉後二行「人亦不以爲是」，《全集》本乃誤爲「人亦以爲是」。第二十葉前九十行「但以禽獸待之可也，以禽獸待之，如前所爲是矣」三句，《全集》本乃易爲「但以前法待之可也」八字。卷二第五葉後六行「耳餘之交」一節，《全集》本乃全脱。第十八葉前四行「《春秋》正是聖人處置事處，他經言其理，此明其用」，《全集》本乃誤「他經」爲「宜經」。第二十二葉後一行「機心一萌，鷗鳥舞而不下矣」，《全集》本乃誤「鷗鳥舞」爲「驅鳥獸」。卷三第二十一葉後四五行「以氣不和而然也，然氣不和非其常，治之而使其和，❶則反常矣」四句，《全集》本乃脱去「而然也」至「使其

❶「其」，原脱，今據正文卷三及下句引補。

和」十六字。卷四第十八葉前八行「只如《左氏春秋》書君氏卒，君氏乃惠公繼室聲子也」、前十行「然聲子而書曰君氏是何義」，《全集》乃誤三「君」字爲「尹」字。其他訛奪殆不勝舉，雖是本亦間有舛誤，然其佳勝處，固非時本所可幾及者矣。癸酉歲暮，海鹽張元濟。

崇正辯

〔南宋〕胡寅 撰
傅長珍 校點



目録

校點説明

胡寅，南宋學者，字明仲，又字仲虎、仲剛，人稱致堂先生，建州崇安縣（今福建崇安縣）人，生於宋哲宗元符元年（一〇九八），卒於宋高宗紹興二十六年（一一五六）。出生時家境困窮，遭父母遺棄，由堂祖母收養，成爲堂叔父胡安國的長子。少時讀書數千卷，後受業於楊時，並創衡麓學派。二十四歲進士甲科及第，任西京國子監教授、秘書省校書郎，遷司門員外郎。金人攻陷京師，張邦昌僞立，胡寅棄官而歸。高宗時，擢起居郎，官至禮部侍郎、直學士院。胡寅上書主張抗金，反對議和，認爲中興之策莫大於罷絶和議，受秦檜誣陷被貶。在謫所，隨行無書籍，以所記憶著《讀史管見》。秦檜死後，胡寅得以免罪，次年閏十月病逝。胡寅著有《崇正辯》三卷、《斐然集》三十卷、《讀史管見》三十卷及《論語詳説》。《論語詳説》已佚。

胡寅《崇正辯序》説，他寫作此書是爲了「闢佛之邪説也」。每條先引佛教之説在前，而辯證於後。如辯佛教主張之「空」、「幻」説：「佛之道，以空爲至，以有爲幻，此學道者所當辯也。今日月運乎天，山川著乎地，人物散殊於天地之中，雖萬佛並生，亦不能消除磨滅而使無也。日晝而月夜，山上而川流，人生而物育，自有天地以來，至今而不可易，未嘗不樂也。此物雖壞，而彼物自成，我身雖死，而人身猶在，未嘗皆空也。」《崇正辯》引用晉至唐宋高僧佛徒之言行，以多種論辯方法，指出其自相矛盾之處。胡寅闢佛之邪説，是爲了崇儒學之正道。本書指出，佛之邪説的要害是淪三綱、絶四端：「不親其親而名異姓爲慈父，不君世主而拜其師爲法王，棄其妻子而以生續爲罪垢，是淪三綱也。視父母如怨仇，則無惻隱；滅類毁形而無恥，則無羞惡；取人之財，以得爲善，則無辭讓；同我者即賢，異我者即不肖，則無是非，是絶四端也。」闡發二程心、理合一説，辯駁佛教的以心起滅天地：「佛教以心爲法，不問理之當有當無也。心以爲有則有，心以爲無則無，理與心二，謂理爲障，謂

心爲空，此其所以差也。聖人心即是理，理即是心，以一貫之，莫能障者。」對佛教的許多觀點，均以儒家正統思想駁斥之。分析「儒學者晚多溺佛」的原因是：「學而無所得，其年齒長矣，而智力困矣，其心欲遽止焉而又不安，一聞超勝侈大之説，是以悦而從之。」

關於本書的校點，説明如下：

《崇正辯》三卷，各分上下，傳本甚少。明刊本可考者有五，已佚者兩種，最早約於成化十三年（一四七七）南陽知府段可久據寫本授梓（據同年丘濬序），後約於嘉靖十六年丁酉（一五三七）福建黄以賢翻刻（據同年江以達序）。現存之三種俱題「致堂先生崇正辯」，一爲萬曆年間金城段堅據成化本翻刻，上海圖書館有藏；一爲傅增湘藏，《藏園群書經眼録》卷七著録，半頁十行十八字；一爲國家圖書館藏，半頁十行二十四字。傅藏本和國圖藏本卷三末均有海昌楊復識語，謂於吴元年（明洪武改元前一年，一三六七）爲友人借失中册，後有朋友於路拾得一册相送，略短一粒，復成全書。清刊本有一，即乾隆二十七年（一七六二）胡寅後人胡濬刻本，題「宋儒致堂先生崇正辯」，有丘序、江序和胡濬重刻紀言，楊復識語居卷二之末，北京大學圖書館、上海圖書館有藏。和刻本有一，題「致堂先生崇正辯」，有萬曆六年戊寅（一五七八）金谿黄希憲、陳文炅《重刻崇正辯序》各一以及丘濬序和胡氏自序，北京大學圖書館有藏，僅存前二卷，卷内不分上下，楊復識語居卷二之末。此外，黄宗羲、全祖望《宋元學案》有節録，亦可參考。今以齊魯書社二〇〇一年《四庫全書存目叢書》影印北京大學圖書館所藏乾隆二十七年胡濬刻本爲底本，以國家圖書館所藏明刻本（簡稱「明刻本」）爲校本，以北京大學圖書館藏和刻本（簡稱「和刻本」）爲參校本，並參考了中華書局一九九三年出版的容肇祖整理本的校點成果（容肇祖校記簡稱「容校」）。

在校點中，底本明顯屬於形近而誤者如已己巳、盲肓之類，一般根據上下文逕改，有的只在首出時説明，如「宫」誤爲「官」等。底本卷三上缺一頁，頁邊註明「原缺第十九葉」，今據容本補齊。卷

二下「沙彌彌伽専頌《華嚴經》」條缺五字，明刻本、和刻本、容校整理本均同此，無從查考，姑仍其舊。

原書無目録，今補製。

校點者　傅長珍



崇正辯序

昔者聖人於華夷之辯，蓋甚謹焉。《書》言蠻夷猾夏，《詩》稱戎狄是膺，《春秋》内夏外夷，其爲斯世防也至矣。然其所謂夷者，皆處中國近境，時或侵軼以害吾民之生，未至入吾域中爲斯人心術之害也。至戰國時，邪説始盛，然所爲説者，其人固中國之人也，其説雖未合於正，而猶不至悖逆天常，滅絶人理，如佛氏之甚焉。如楊氏爲我，墨氏兼愛，其初豈真無父無君哉？孟子斥之，蓋極其流弊言之耳。然人道生生之本，固自如也。佛氏乃棄其天性之親而自謂出家，則真無父矣；蔑其無所逃之君而自謂出世，則真無君矣。無父無君，非臣非子，其人何等人邪？甚至反陰陽之常，絶生育之理，忘其身之所從來，而閼其氣之所由續。噫，穹然隤然之間，而無蠢然者禪續以生生，則人類絶也久矣，天地尚得爲天地哉？萬無是理也。雖然，彼猶道其所道於其所生印度國中，去中國萬餘里，勢不能以相及也。柰何後世主中國者，無故自決其内外之防，引絶域裔夷入我華夏，使吾人從其俗、習其法、祀其鬼、誦其書，而或者又從而推演張大之，以亂吾中國聖人之教，上貶天帝，中誤世主，下愚生人。世無古今，地無華夷，人無智愚，莫不恬而安之以爲當然，利而慕之覬其必得，畏而怖之莫敢輕議。宫室日廣，徒侶日衆，論説日巧，滋蔓至於今日，殆將與天地相爲終始而無窮。其爲中國民心之害，豈止如《詩》、《書》所稱，《春秋》所書，孟子所闢者而已哉？

自有佛氏千有餘年，其間豪傑之士明

言以痛斥之者，若傅太史、韓吏部、程夫子、朱文公，其論可謂明白而深切矣。然皆舉其大綱，撮其大凡，細微旁曲之處容有未盡焉者，彼猶或得以隱遁掩飾也。惟有宋致堂胡明仲先生《崇正辯》一書，凡爲卷三，爲條二百九十有九。蓋因僧仁贊之所論，按其事而判之，隨所言而析之，根究條析，瑣細不遺，一本諸理之所有以證其事之必無，理直而氣壯，詞嚴而意周。彼夫誕幻不經之邪見，茫昧無稽之虛言，一切破蕩無餘矣。非獨儒者瞭然於心目之間，使爲其徒者讀之，彼亦人耳，天理之在人心者固未嘗泯，雖其沈溺深固，口或肆然以辯，而其心亦將帖然以服矣。

予蚤歲於馬氏《文獻通考》中得其序文，讀之欣快者累日，恨未得見其全書。後仕京師，遍於四方藏書家訪之，近始得寫本於金陵吴廷潤僉憲處。適友人段可久知南陽府，乃以授之。可久欣然正其訛誤，用刻諸梓。嗟乎！夷狄之爲中國害也久矣。彼肆其爪牙之毒，以侵我邊境，爲吾人生聚之害，時暫然也，固已不可堪矣。矧譯胡言以譸張，行鬼教以劫制，設幻術以誘惑，鼓妖説以黨助，日新月盛，以賊害吾人之心術於百千萬年而無窮。偃然自大以傲我君父，居然自任以敗我綱常，群然自恣以糜我貨財，致吾中國自天地開闢以來，百王之法，萬世之道，爲所汩亂焉。是蓋夷狄邪説合而爲一，纏縣膠固，而終無可解之期。學孔孟者所宜究心也。是用表章之，使天下後世之人，知其爲私爲邪，爲非爲妄，是亦攘夷狄、闢邪説以正人心，而爲世道之防之一助云。

成化十三年歲次丁酉二月辛未

翰林院侍講學士瓊山丘濬序

崇正辯序

《崇正辯》者，宋儒胡明仲先生取沙門仁贊之所論述而爲之辯者也。莫辨乎邪正，何辯乎？猶不雜薰，亂苗者莠，黑不淆白，奪朱者紫，爲其近似也。邪不害正，邪而近理者，害之害也，辯之不可以已也。周道衰，刑名功利之徒馳騖乎天下，而孟子闢之，獨先楊墨者，爲其疑於仁義也。然其説猶畔援易指切。至佛氏明心性，老氏談道德，則其説愈高，其事愈誕。顧賢者樂其高而不暇爲辨，愚者惑於其誕而不能辨，迺其説卒蔓延膠固，與吾儒之道鼎立于千百年而不窮，非其邪而近理哉？故曰：楊墨之害甚於申韓，佛老之害甚於楊墨。闢佛老莫力於韓退之，而《原道》諸篇，深明乎理而濶于事。所謂明先生之道以道之也。先生專闢佛而辯劫、辯戒、辯幻、辯空、辯棄舍、辯呪度、辯前後生，則按事以質理，通其所莫悟而動之以其所不忍，奪其所必趨而引之以其所易從，使可緣以入。如食烏附者，必先有以滌其腎腸而驅其藴毒之所在，而後可易之以安和之劑而厭之菽粟也。

是書嘗梓，而搢紳間希有之。予督學而閩也，家兄諭德從南海倫司成得一帙，轉以授予，曰：「弟反經事也。」已而閩人苦崇信佛事而熾於邵建之間，先生建人也，爲是書將以教天下後世，而其鄉人且不及聞知。予竊悲先生之志，亟授閩生黄以賢者校而刊之，以廣其傳，曰：佛老張高誕，迺其情甚淺陋可窺，笑佛氏怖

死，老氏貪生，貪生竟死，怖死輒反先棄其生，此可謂能罔人哉？予有反經之責，而莫之能興辭而闢之，以竊附先生之後，則可謂云爾已矣。

嘉靖丁酉十月朔福建提學僉事貴溪江以達序

致堂先生崇正辯序

《崇正辯》何爲而作歟？闢佛之邪説也。佛之道孰不尊而畏之，曷謂之邪也？不親其親而名異姓爲慈父，不君世主而拜其師爲法王，棄其妻子而以生續爲罪垢，是淪三綱也。視父母如怨仇，則無惻隱；滅類毁形而無耻，是無羞惡；取人之財以得爲善，則無辭讓；同我者即賢，異我者即不肖，則無是非，是絶四端也。三綱四端，天命之自然，人道所由立，惟蠻夷戎狄則背違之，而毛鱗蹏角之屬咸無焉。不欲爲人者已矣，必欲爲人，則未有淪三綱、絶四端而可也。釋氏於此丕單除埽自以爲至道，安得不謂之邪歟？豈特此哉？人，生物也，佛不言生而言死。人事皆可見也，佛不言顯而言幽。人死然後名之曰鬼也，佛不言人而言鬼。人不能免者，常道也，佛不言常而言怪。常道所以然者，理也，佛不言理而言幻。生之後、死之前，所當盡心也，佛不言此生而言前後生。見聞思議皆實證也，佛不以爲實而言耳目所不際，思議所不及。至善之德，盡於乾坤也，佛不知其盡而言天之上、地之下與八荒之外。若動若植，無非物也，佛不惜草木之榮枯而憫飛走之輪轉。百骸内外，無非形也，佛不除手足而除髮鬚，不廢八竅而防一竅。等慈悲也，佛獨不慈悲父母妻子，而慈悲虎狼蛇虺。等棄舍也，佛獨使人棄舍其財以與僧，而不使僧棄舍其所取之財以與人。河山大地未嘗可以法空也，佛必欲空之，而屹然沛然卒不能空。兵刑災禍未嘗可以呪度也，佛必欲度之，而伏屍百

萬，烈焚淪没，卒不獲度。此其説之疎漏畔戾而無據之大畧也。非邪而何？

今中國之教，無父無君則聖賢闢之，萬世不以爲過。中國之治，弑父與君，則王法誅之，人心不以爲虐。至於詭術左道，皆重加禁絶，所以扶持人紀、計安天下也。釋氏之説，盡麗於此數者，吾儒反相與推尊歸向，無乃有三蔽乎？三蔽謂何？一曰惑，二曰懼，三曰貪。夫闚光於隙穴者，❶豈知日月之大明；囿智於一物者，豈盡陰陽之變化，此凡民淺識也。佛因而迷之曰：「世界不可以數計，生死不可以世窮。」於是不智者亦從而惑矣。身拔一毛則色必慄然變，足履一刺則心必惕然動，此凡民懦氣也。佛因而惴之曰：「報應之來，迅如影響之荅；幽冥之獄，倍於金木之慘。」於是不勇者亦從而懼矣。迫窮患害，必興饒益之想；謀及悠遠，必爲子孫之慮，此凡民貪情也。佛因而誘之曰：「從吾之教，則諸樂咸備，壽富不足言；造吾之地，則超位高明，天帝不足貴。」於是不仁者亦從而貪矣。吾儒誠能窮理養氣而宅心，必無此三蔽。有此三蔽，是衣冠而衆庶見也，是引夷貊入中國以爲未快，又與禽獸同群而不知避也。何乃不思之甚哉！無亦可悼之極哉！

雖然，賢智之士有出塵之趣、高世之念者，以事爲膠擾，非清淨妙圓之體也，則曰：「吾豈有所貪懼如愚夫之所期歟？蓋將求佛所謂無上法第一義者，悟徹此心耳。」嗚呼！堯、舜、禹、湯、文、武之德衣被天下，仲尼、子思、孟軻之道昭覺萬世，凡南面之君，循之則人與物皆蒙其福，背之則人與物皆受其殃，載在方册之跡著

❶「闚」，原作「闖」，據胡寅《斐然集》改。

矣。其原本於一心，其効乃至於此，不可禦也。今乃曰是未足以盡吾本心、兼利萬物爲高士也，豈不猶食五穀而曰不足以飫、登泰山而曰不足以崇者乎？盍亦師聖人之言，❶窮萬物之理，反求諸心乎？今於聖人之言未嘗思，於萬物之理未嘗窮，志卑氣餒，倀倀然如逆旅之人也，乃率然曰：「妙道非六經所能傳，亦何言之易邪？假曰孔孟有未言者，故佛言之。佛言其妙，所以出世，而孔孟言其粗，所以應世耳，其心則一也。」然則以耳聽，以目視，以口言，以足行，饑而食，渴而飲，冬而裘，夏而葛，旦而動，晦而息，戴皇天，履后土，皆孔孟日用之常，佛者何不一槩反之，而亦與之同乎？同其粗而不同其精，同其心而不同其用，名曰出世，而其日用與世人無以異，烏在其能出乎？故道不同不相與謀，儒與佛不同，審矣。佛者未嘗爲儒謀，而儒之陋者無不爲之謀，悦其受記之媚，承其外護之諂，張而相之，扶而興之，至使著書名曰禦侮，非毁堯、舜，詆譏丘、軻，曾不以爲疚也。一有距西方之説者，則怵心駭色，若罪元在己，雖弑父與君未足以方其怖且怒矣。良心陷僻乃至於此邪？

或者曰：「凡子所言，皆僧之弊，非佛本旨也。子惡僧可也，兼佛而斥之則過矣。」則應之曰：「黄河之源不揚黑水之波，桃李之根不結松栢之實。使緇衣髠首者承其教、用其術而有此弊，是誰之過也？仲尼父子、君臣之道，經紀乎億千萬載，豈有弊邪？惟其不作而無弊也，是以如天之覆，不待推而高，如地之載，不待培而厚，如日月之照，不待廓而明。惟其造作

❶「師」，《斐然集》作「思」。

而有弊也，是故蔓衍其辯，張皇其法，防以戒律而詛以鬼神，侈以美觀而要以誓願，托之於國王宰官，劫之以禍福苦樂，而其弊久而益甚矣。墨氏兼愛，其流無父，楊氏爲我，其流無君，非身自爲之矣。孟子究極禍害，比之禽獸，況於身自爲之，又率天下而從之，其害源之所達而禍波之所浸，千有餘年，喪人之心，失人之身，破人之家，亡人之國，漂泊陷壞，天下溺焉，莫之援也，豈曰弊而已乎？昔梁武奉佛，莫與比隆，及侯景之亂，諸子擁重兵，圖便利，雲翔不進，卒殍其父，而後兄弟相夷，宗國亡滅。彼於君臣、父子之際可謂淡然無情，不爲愛欲牽矣，而道果如是邪？」

或者猶曰：「佛之意亦欲引人爲善道，使人畏罪而不爲，慕善而爲之，豈不有助於世而何闢之深也？」則應之曰：「善者，無惡之名也。無父無君者，惡乎善乎？自非喪心者不敢以爲非惡，孰與有父有君之爲善乎？道者，共由之路也。不仁不義者可由乎？不可由乎？自非喪心者不敢以爲可由，孰與居仁由義之爲道乎？子悦其言而不覈其事，過矣。」

或者又曰：「夫在家以養口體，視温清爲孝者，其孝小；出家得道而升濟父母於人天之上者，其孝大。佛非不孝也，將以爲大孝也。」則應之曰：「良价之殺父，効牟尼之逃父而爲之者也。逃父避之於山而得道，不若使父免於思念憂勤而親其身之爲全也。殺父升之於天之非理，不若使父免於叱逐餒殍而養其生之爲得也。然則佛之所謂大孝，乃其父所謂大不孝耳。借使佛之説盡行，人皆無父，則斯民之種必至殄絶，而佛之法亦不得傳矣。人皆無君，則爭敚屠膾相殘相食，而佛之黨亦無以自立矣。此理之易見者，彼非懵然不知

也，特罔人以虛誕之言，蓋其悖逆之情，聾瞽奸惰之徒，而安享華屋之居，良田之利，金帛之施，衣食之奉，泰然爲生民之大蠹，不謂之異端邪說，謂之何哉？」是故仲尼正則佛邪，佛邪則仲尼正，無兩立之理。此《崇正辯》所以不得已而作也。

上士立德以教變之，中士立功以法革之，下士立言以辭闢之。吾下士也，凡十餘萬辭，覽者矜其志而左右其說，[1]則忠孝之大端建矣。

致堂先生姓胡氏，諱寅，字明仲，建州崇安人，文定公長子。

[1]「其」，原作「之」，據明刻本、和刻本改。

重刻崇正辯紀言

《崇正辯》者，濬二世祖致堂公闢佛書也。昔先贈君藜邨公，嘗語濬曰：「士子讀書，當崇正學。致堂公有《崇正辯》若干卷，宗孔孟而黜釋氏，大有關乎名教。予於殘篋敗簏中，得覽一卷而未竟其全。厥後肆力搆求，知原板毁於兵燹。爾曹當於藏書家廣爲搜覓，毋令先澤湮没。」濬謹受命。歲壬午，過南州朱桐岡太史，得全編，如獲重寶，爰付剞劂，以綿祖澤。惜先贈君未之見也，悲夫！

乾隆二十七年壬午歲穀雨前一日

南豐胡濬謹述

宋儒胡致堂先生崇正辯卷一上

南豐裔孫　濬古邱重梓
清寅直
深叔平
瀾仲海
濱鶴汀　重訂
濤次涇
湘佩芳
森三木較字

劫者，時也。梵語名劫波，華言曰時分也。成、住、壞、空，凡四大劫。

陰陽之氣，分爲天地，凝爲日月，轉爲四時，散爲萬物，升降、晦明、消息、聚散，皆氣之運，未有能外之而獨立者也。聚則成，散則壞，盈虛相盪，一息不留，未嘗止也，安得言住？不成則壞，不壞則成，皆可耳聞目見而心知也，安得言空？是故中國傳聖人之道者正之曰：「有成壞，無住空。」佛以世界終歸於空，故其道以空爲至。然實不能空也，佛强空之耳。

饑饉、疾疫、刀兵，三劫。謂南閻浮提：「有情壽命短促，有此三災，次第興起。有能一日一夜持不殺戒，不逢刀兵；若以一訶梨勒奉施僧衆，不逢疾疫；若以一團食施諸有情，不逢饑饉。」

歲有豐凶，人有疾病，國有兵革，自有天地以來所不能免。蓋氣化之運、人事之致也，豈謂有情而後遇之邪？今水土無情矣，爲人所陶冶而成器。草木無情矣，爲人所焚伐而致用。金石無情矣，爲人所鎔琢而備物。安可言水土、草木、金石有情而命促邪？天竺國惟佛不父其父，不母

其母，其餘人固自有情愛。生長其土，固自有水旱、豐稔。其俗固自有爭戰、殺戮。佛何不盡化之使能免邪？今齋斷肉者，天下多矣，而死於兵亂者不知其數，何謂不逢刀兵？傾家施財者，天下多矣，而死於疾癘凍餒者不知其數，何謂不逢饑饉？驗之其事，則信誕判矣。

沙門仁贊曰：「夫劫者，權輿天地，根栝古今，雖巧曆不能盡其數，而劫盡之矣。成、住、壞、空，各二十劫，終則有始，若五運之相生、質文之循環耳。《上繫》曰：『《易》有太極，是生兩儀。』太極，無也，兩儀，形器也，形器從無而生。由此而觀，儒得其半而有所遺矣。」

梵言劫，華言時。日月星辰運行無止，而名之曰時。此中國之常言，何待佛然後明之？今夫瞬息之速，頃刻之暫，歲月之積，今古之異，成壞相因，治亂相續，載籍以來皆可考矣，何時爲住時邪？何時爲空時邪？誣簏按據而造説茫昧，幻觀天地而實證八荒，多見其妄矣。「《易》有太極，是生兩儀」，此孔子之言也。「太極，無也，兩儀，形器也，形器從無而生」，此仁贊之言也。仁贊以其言自比於孔子，不知量之甚矣。又以太極而下爲半，是太極而上猶有半焉，則又安得引兩儀之間五運文質之循環，以證四劫之全乎？言之淺陋如此，是未嘗識太易之門户，而敢爲無根之説，以詆毁聖道。此所謂順非而澤以疑衆。考於先王之法，必誅而不以聽者也。

釋迦，姓也。釋迦有王，聽后譖，擯子遠出，到北雪山，住直林中，數年，歸德如市。父思往召，辭過不還。成佛，號釋迦文。

昔者舜之父母，生象而惡舜。舜起敬起

愛，盡事親之道，而父母皆悦，各進於善道。迄今數千年，言孝者稱爲首。彼佛以母之譖己，并怨其父，忿然離其親，雖召而不還，是以忿懟，爲子至不道也，而曰得道成佛。宜其教人以絶滅天性爲道，而世之薄恩敗德者，靡然從之。中國者，人倫之所在也。若以此爲教，使人皆不父其父，不君其君，謀用是興而兵由此起，大亂之道也。不慈不悲孰甚焉？

釋迦氏名牟尼，譯爲寂默。未成佛時，爲大菩薩，生兜率天，住六十億。諸天共議言：「今菩薩將降，當生何國？」菩薩曰：「觀釋種職盛，父性仁賢，母懷貞順，應往降神。」化爲白象，降母右脇，影現於外，如在琉璃。

未成佛時於兜率天住六十億，既成佛後於天竺國住四十九年。是爲佛之功力反不如菩薩時，何也？凡僧之教人祈向者，皆令發願生兜率内宮，❶而不令生天竺國。是天竺國不如兜率内宮明矣。天竺國不如内宮，則是佛所住不如菩薩所住，又何也？父性仁賢，乃聽母譖乎？母懷貞順，乃譖其子乎？初爲菩薩，既已超於六道，復化爲象，又何墮於畜生？象胎生象，人胎生人，不可易也。象出人胎，則無是理也。其曰有父有母，即是男女搆精之所成，而非象胎矣。如其不然，則可以無所托籍，忽爾自生，又何必擇父母而依之哉？至於降母右脇，影現於外，皆理之必不然者，無非妄也。

四月八日，於無憂樹下從右脇出。年十歲，射金銀銅鐵七鼓，發矢洞徹。年十七，出四門遊，觀生、老、病、死，思求出家。王執其手，流淚言：「宜息

❶「宮」，原誤作「官」，據文意改。以下逕改，不再説明。

此懷，國未有嗣。」太子夜從北門去，曰：「不斷八苦，不轉法輪，不成菩提，誓不還此。」王俾求之。太子豈不知恩，但爲四患苦爾。

古之帝王，固有稟異顯祥者。蓋肇生元聖，開物成務，以拯天下後世，故靈氣交感，異於衆人。然男女之形，生出之道，則不可易也。脇下無可生之路。裂脇而出，豈非母之大苦歟！前代史氏記躶物之妖，有陰生於頭、足生於背者，反常逆理之甚，人所惡見而諱言也。如脇下可以生育，是則妖氣之極，故生此人，以其邪道，爲中國之害者耳。李廣夜見草中石，誠以爲虎也，射之飲羽。明日復射，則不復能入。今十歲之兒，以竹箭之矢而射五金七鼓，應弦洞徹，此理之必不能者也。凡學道之人，其初不可差。佛見生、老、病、死，而求出家，其發心本於愛生怖死。知生不可留而死不可免，無以處之，故浩然棄父而去。曰「本來無有，皆空也」，所以排遣良心耳。此心自古至今人人具足，其可排遣乎？據此，即太子辭父出家，又與受譖見擯之事不同。未知何者爲實？要是毁絶天性，非天下之大倫，不足貴也。

夫五戒者：不殺，仁；不淫，義；不盜，智；不妄，信；不飲酒，禮。亦先王五常之教。蓋眼目之異號，頭首之别名，殊途同歸，百慮一致爾。夫五常之教，禁其見非，五戒之謨，防其來過也。

君子之於禽獸，見其生不忍見其死，聞其聲不忍食其肉，是以君子遠庖厨也。此聖人戒殺之訓也。由是推之，博施濟衆，使民生老病死不失其所，鳥獸魚鱉咸順其性。本於此心而行之，有法度焉，久而無弊。非如佛氏不殺之化，無别無義也。舉

此一端，則仁義禮智信皆然。豈五戒淺淺之可比方哉？其途自異，其歸不同，其慮自百，其致不一，不當引聖人之道以文其説也。既曰同歸一致，又曰五常止能禁其見非，五戒乃能防其來過。不知見非之與來過，何以别之？禁其見非而不復犯，則無來過矣。若有來過，是乃見非未除矣。徒欲誇大佛法，而不虞其言之失也。

儒家者，蓋出於司徒之官。

九流非聖人之言。聖人既没，道術分裂，各得其一，以自名家，故太史氏有九流之目。然其言推原本末，知風之自，各有所據，不苟然也。今釋子既未嘗深考聖人之經，乃效史家區别流派，猶瞽者發矢，窮年無中矣。自堯、舜至孔子，或在上，或在下，然見於行事、著於經籍，所以扶立人道，不淪於禽獸夷狄者，乃大儒之極功。班固言出於司徒之官，則非至論矣。

絶去禮樂，棄仁義，獨任清虚以爲治，此道家之弊也。

仁之實，事父母也。義之實，從兄長也。禮之實，爲仁義之節文也。樂之實，由仁義而和樂也。不知釋氏之所謂仁義禮樂者，與此同乎？異乎？同則不當棄父母、絶倫類，異則不當言仁義、談禮樂。今其言非笑老子而不知自陷於邪僻，猶笑人無足而自不知其兀也。禮樂固不可絶，釋、老皆絶之；仁義固不可棄，釋、老皆棄之，其得罪於聖人均爾！

亡教化，去仁愛，專任刑法，至於殘賊至親，傷恩薄厚，此法家之弊也。

自先王之跡息，秦以法律治天下，用刑嚴酷。漢世稍寬，而無復三代之忠厚。流俗相因，日改月化。以佛圖澄之多術，不能止石虎之好殺。然多殺而已，猶未有巧殺也。及梁武爲懺，叢集佛書地獄苦虐之

狀。至唐世，人君奉佛者衆，而酷吏始以巧殺，苛毒慘虐，真如地獄變相，又有甚焉，所不忍聞者。嗚呼！悲夫！彼佛之說，本以恐動愚人，使之向己，不虞其流禍至此之極也！然則法家之弊小，地獄之說爲害無窮。嗚呼！悲夫！其言法家殘賊至親，傷恩薄厚，以吾觀之，佛之教則然矣！

推兼愛之意而不知別親疎，此墨家之弊也。

墨氏之弊固如此矣，釋氏之弊豈不甚於此乎！棄父母出家而不顧，見螻螘蚊蚋則哀矜之，謂之別親疎，可乎？不別親疎，故不諱賢否。今有聖賢之人，坐致太平而不喜佛，則釋子必不譽也。小人亡國敗家，而建寺宇，崇塔廟，厚給其田，廣度其衆，則釋子必以爲宿植善根，親受佛記者也。試用此觀之，其情見矣。

欲君臣並耕，悖上下之序，此農家之弊也。

天尊地卑，君臣之分也。釋氏自以方外不執臣禮，非悖上下乎？繼世承考，父子之分也。釋氏自以方外不服子道，非悖上下乎？上下莫大於父子、君臣，而皆悖之，尚何農家之笑乎？彼農家則不然：勤藝黍稷，孝養父母，出其財以供賦，出其力以供役，國有勞苦之事，農不得免焉。於上下之序，未嘗悖也。釋氏不耕而食，乃又笑之，失其本心甚矣。

沙門仁贊曰：「儒有九流，釋存九録。淺深之道不侔，内外之文斯異。然殊途同歸，百慮一致者也。」

理有至真，以似而亂之則可惡矣。故惡莠恐其亂苗也，惡紫恐其亂朱也，惡楊墨恐其亂仁義也，惡佛老恐其亂性理也。九録與九流同乎，則何有淺深内外之辯？如

其異乎，又何有同歸一致之理？此奸僧滑釋欲主張其説，恐不能勝，又竊取儒書近似之説以符同之，使愚夫儒士怵惑不能自解，可不戒而遠之哉！

佛所生國迦毗羅城，謂四重鐵圍之内，三千日月、萬二千天地之中央也。蓋佛之威神不生邊地，故中天竺國如來成道焉。

今釋者言佛土曰西天、西方。言西則非四方之中也。何不曰中天、中方，以顯其非邊地所生乎？據釋氏之説，以東方震旦爲人主之國。佛既神聖，擇美處而後生，何不生於人主之國，而生於篤學異術、重貨輕禮之地哉？昔辯者惠施曰：「我知天下之中央，燕之北、越之南是也。」燕之北，天下之極北也；越之南，天下之極南也。以是爲中央，則無所往而非中央矣。與釋氏以天竺爲天地中，談詭荒誕，蓋一説也。

何承天問沙門惠嚴曰：❶「佛國用何曆術而號中乎？」嚴云：「天竺之國，夏至之日方中，無影，所謂天地之中也。此國測之，故有餘分。致曆有三代增損，筭必差忒，明非中也。」

昔堯命羲和曰：「期三百有六旬有六日，以閏月定四時成歲。」此曆法之祖也。至于今行之，四時不差，日月不忒，星辰不亂，人事各得其生。釋子亦據之以爲節，乃曆象授時之效也。若不足信，則晦、朔、弦、望、分、至、啓、閉，無所準度，而寒暑愆度，四時失序久矣。安得言中國非中而曆有差乎？不然，天竺之曆法何爲不傳於中國，而堯、舜之曆法至今無弊也？佛以四月八日降生，何爲釋子考證參差，終無所定哉？惠嚴之言至淺，何承天必有以折

❶「惠」，原作「忠」，據明刻本改。

之，而釋子諱傳爾。

一洲四主：南海名象主，地惟暑濕，偏宜象，風俗躁烈，篤學異術，是爲印度，或云天竺，或云身毒。西海名寶主，偏饒異珍，輕禮重貨。北海名馬主，其俗凶暴忍殺，衣毛。東海名人主，地惟和暢，俗行仁義，安土重遷，即所謂震旦國。諸儒滯於孔教，别指洛陽以爲中國，乃約軒轅五岳以言，未是通方之巨觀也。

據此，則篤學異術，輕禮重貨，釋迦所生之國也。教人反易彝倫，以七寶裝嚴佛事，如《華嚴》誇大之説，特以其國多寶故耳。俗行仁義者，中國列聖之化也。名曰人主，乃是人之所生，與他方夷狄之俗天地相懸。仁贊心知矣。後世臣服夷蠻、梯航入貢者，或効象馬，或獻麒麟，皆以黠夷方能擾馴而駕馭。由此觀之，乘金毛獅子、六牙白象，殆亦此類，自其俗尚耳。不知諸儒滯於孔教乎？抑諸儒溺於佛説乎？

晉大常彭城王紘表，以肅祖好佛道，手畫形像於樂賢堂，經歷寇難而堂猶存，宣勑著作，咸使作頌。顯宗出紘表博議。蔡謨曰：「佛者，夷人。惟聞變夷從夏，不聞變夏從夷。先帝天縱多才，聊畫此像，未是大晉盛德之形容。今欲發王命，勑史官上稱先帝好佛之志，下爲夷狄作一像之頌，義有疑焉。」君子曰：「斯剛愎之鄙夫，井坎之固量也。見謨之諷議，局據神洲一域以爲中國也。佛則據通閻浮一洲，以此爲邊地爾。天竺者，地之中心也。故提封所及，三千日月、萬億天地，惟佛所統，非謨能曉。嵩洛以土圭測影爲中，乃是神洲之别中耳。」

天竺在中國之西，有路可以來往，何得言

天竺國別有天地乎？既是一天地，即四方上下共取一中，何得言神洲有別中乎？蔡謨守道甚固，不惑邪說，正夷夏之分，以革其君之過舉，可以表示後世。仁贊乃自目爲君子，目謨爲鄙夫，而不知其庸愚陋劣之甚也。聖人以土圭測影，觀一氣之交會，而定天地之中，夫有所據矣，豈欺我哉！

《辯惑論》曰：「說者以爲佛法本出西胡，不應奉之於中國。夫由余出自西戎，輔秦穆以開霸業；日磾生於北狄，侍漢武而除危害。何必取其同俗而捨其異方乎？」

據此說，即僧徒心知天竺是夷狄而非地中，甚明矣。雖然，舜，東夷之人也，文王，西夷之人也，得志行乎中國，以人道治人，使人不爲夷狄禽獸，則萬世之師不以東夷、西夷而外之也。若夫邪說異端，絶滅倫類，以鬼道化人，使人惑於生死鬼神之際，亂中國之俗，則萬世之罪人。雖生中國，猶當屏於遠方，不能使立。又況夷狄之教，宜何如哉？

漢求西域之名馬，魏收南海之明珠，物生遠域，尚此爲珍，道出遐方，獨何可棄？況百億日月之下、三千世界之内，則中在於彼域，不在此方矣。

《淮南子》言「古者天有十日，羿射其九」，其誕已可笑矣。而釋氏之言，乃又甚焉。今中夏寒暑之運，至於六月而炎氣極隆，土山焦枯，江河涸竭，人無廈屋之庇者或以暍死。此一日耳，而氣尚如此。今乃曰有百億日月，不知天竺國中受此曝炙，何以能生邪？徒欲爲美言誇張之而不意其言之失如此，愚夫無知，何足深罪，而信之者爲可怪也！

天竺沙門僧康會，吴赤烏年達乎建

業。孫權召而問之曰：「佛何靈驗？」會曰：「如來遷跡，已越千年，遺骨世間，名爲舍利，昔阿育王起八萬四千寶塔以表遺化也。」權以爲誇誕，乃曰：「若得舍利，當爲造塔。」會乃以瓶盛水，燒香禮請，三七日，忽聞瓶中鏘然有聲，果獲舍利。權自執瓶，瀉銅盆上，舍利所衝，盤即破碎。權肅然驚起。會進言曰：「舍利威神，豈有光相而已。此乃劫燒之火不能焚，金剛之杵不能碎。」權乃置舍利鐵碪上，使有力者用槌擊之，碪槌俱陷，舍利無損。權大嗟服，即爲建寺，號曰建初。由是江左大法遂興，❶會之力也。至孫皓廢棄淫祀，及佛伽藍，並欲毀壞，遣張昱詣寺詰會。昱不能摧，還歎會才明，非臣所測。皓大集朝賢迎會。會既坐，皓問曰：「佛教所明善惡報應，何者是乎？」會對曰：「《詩》詠『求福不回』，《易》稱『積善餘慶』，惟典儒之格訓，即佛教之明謀。」皓曰：「若然，則周、孔已行，何用佛教？」會曰：「周、孔略示世間，釋教廣明因果，故行惡則永劫地獄苦酸，脩善則長受天宮安樂。」皓不能折。

舍利子之爲物，乃釋子修煉攝心精氣之所結，猶石中有水精，木中有膏液，物理之常，獨善保身者斯有之。然不救饑寒，無益民物，世亂不能以舍利而治，人死不能服舍利而存，無所用之，不足貴也。孫權未嘗深考，遂爲僧會所惑，使江左之人初識邪法。流傳至皓，竟以喪邦。舍利果何利哉？唐初崇奉佛牙，火不能焚，鐵不能碎，傅奕以羚羊角擊之，如破朽壞。若使

❶「左」，原作「右」，據和刻本改。

奕見此舍利，必有以處之矣。皓，亡國之人也，安知周、孔之教乎？使其能知之，必不至爲人所禽矣！且其身爲國王，宜其前世所積，自合長受快樂，又何故一旦傾覆而無善應乎？

《正法念經》云：「若有衆生埽如來塔，命終，生意樂天。」又云：「脩治故塔，命終，生白身天，與諸天女五欲自娛。」《菩薩行經》云：「有一貧人，賣薪爲業，向澤中採薪，見一塔寺，狐狼飛鳥，草木荆棘，不淨滿中。貧人愴然，誅伐埽除，作禮而去。命終，❶生光音天，盡其天壽。又復一日，返作轉輪王。」

佛設如此等教，其發心也，不知欲誘人爲善乎？抑將自保其塔乎？如誘人爲善，莫先於正其心。如此等教，反以利樂害其心也。人各有所欲，而未必皆同，多爲利路以張之，必有一中，中則其説可入。此佛之術也。言生意樂天，則凡心意有所好樂而不得者，必爲之埽塔矣。言生白身天，則凡醜黑爲女子所惡，欲淫色而不得者，必爲之埽塔矣。言生光音天，作轉輪王，則凡瘖啞聾聵、貧窮下賤者，必爲之埽塔矣。其設教之心如此，果可謂之正道乎？今欲詰之，則必曰：「此皆無礙方便也。人之根器萬端，不如是不能設之入善。」嗚呼！使人隨意所欲而得之，好色則得女，好貴則得王，天下大亂之道也。曾謂如是而爲善乎！

沙門仁贊曰：「夫生也者，精氣爲物，靈明而通照；死也者，遊魂爲變，幻化而不真。舍利建塔於人間，其故何哉？」答曰：「因之脩也，捐肢飼虎，化

❶「終」，原作「中」，據明刻本、和刻本改。

肉拯饑。果之證也，示色非色，明空不空。然則香薪亘燄而齒骨不灰，舍利晶熒而人天戴仰，建于寶刹，祕以金瓶，殫土木之功而不爲奢，窮丹雘之飾而不成僭。」

孔子曰：「原始反終，故知死生之説。」生者，始也，有始然後有終；死者，終也，有終必先有始。非以前世爲始，後世爲終也。原之爲言，究其所以然也；反之爲言，要其所歸極也。知生之所以然，則知死之所歸極矣。子路問死，孔子曰：「未知生，焉知死？」此之謂也。其言不誇不誕，約而盡，簡而通，與佛氏之説死生，猶黑白之不同也。仁贊所言既以膚淺，乃復淆亂本文，附以己説，以生爲靈明，以死爲不真，其淺陋如此，尚敢論生死哉！既不明生死，宜其言之多妄矣。古之人藏赤刀、弘璧、天球、河圖、竹矢、弓戈，蓋有至理，非爲福田利益誘人以茫昧之事，亦未嘗窮極土木，糜費金寶，以爲貯藏之所也。後世不以理治天下，先王之制，❶又信邪説，希求無望，所以使釋子踰禮越制，崇奉邪説，以一朽骨，費民膏血百千萬計而不恤者。嗚呼！必有聖君賢相推明正道以攘闢之，當有取於斯言矣。

沙門法獻以宋元徽三年於西域得佛牙，長二寸，圍亦如之。

西域所用之尺，不知與中國異同？且據宣律師《辯惑論》云：「佛現金姿丈六之質。」及凡釋氏之説皆如此。今法獻所得佛牙，長二寸，圍亦如之。相法三十六牙，相之美也。佛有具足之相，則其牙車當一尺二三寸，若并頤項會之，其圍當四尺，而其頭面當五尺許矣。以五尺之頭，通爲一

❶「先王之制」，容校曰：「疑此句當作『後世不以先王之制理治天下』。下文云『踰禮越制』，即由此而發。」

丈六尺之身，是自領以下長一丈一尺而已。此不待智者然後知其妄也。

《劉向別傳》曰：「予徧觀典籍，往往見有佛經，乃著《列仙傳》云。」吾檢藏書，推劉向言藏書者，蓋始皇時人間藏書，或云夫子宅中所藏書也。據此而言，佛法秦漢以前已流震旦也。

甚哉，僧人之欲借重於孔子以神其說也！然稽之書傳，佛教入中國乃自漢明帝時，不可改矣。劉向博極群書，如果有此言，何不載於正史邪？孔子删《詩》、定《書》、繫《易》、作《春秋》之外，不聞别有述作。不知何所據而云壁中藏佛經也？使佛經盡道而無歉，可施於中國而傳於萬世，又何必待魯壁藏之而《劉向別傳》載之乎？甚矣，僧人之欲借重於孔子以神其說也！

元狩中，霍去病討匈奴，至皋蘭，過居延山，獲昆邪休屠王，降衆五萬，得金人長丈餘，列之於甘泉宮，此如來化被東土也。

佛之道，以寂滅爲樂，以無生爲至。既死之後，乃化爲金人，此何理也？秦始皇聚天下兵，鑄爲金狄十二以像臨洮所現之大人，後十四年而秦亡。按史，金狄各重千石，古者每石重百二十斤，千石當一億二萬斤。去病所得纔丈餘，甚爲輕眇，殆亦匈奴所鑄耳。乃云「化被東土」，金像出現，然則始皇所鑄何不言瑞應邪？隋煬帝大業四年征林邑，獲金人四十九，皆長三尺，彼又何物也？

漢明帝幸白馬寺，問摩騰曰：「佛之出世，不從此土，何也？」對曰：「迦毗羅衛國三千大千世界、百億日月之中，三世諸佛皆從彼生，餘處衆生無其緣感，佛不往也。佛雖不往，光明及處或五百年，或一千年，或一千年外，皆有聖

人傳佛聖教而化導之。」帝默然信重。

漢明帝生於中華，爲天下主，不能師法前代聖帝明王，反信外戎，引入中國，爲斯民千餘年膏肓骨髓之病，其罪大矣！摩騰者，狡猾之人也。觀其對明帝之言，示之以夸大，附之以佞諛，以行其説。非漢明之不明，誰復信之？其言曰：「衆生無緣，佛不住生。」如其果然，何爲復有聖人傳佛之教乎？佛教既可傳，即不謂之無緣矣。其言自相衡決，是誕妄也。蓋佛未生時，中國三代之風未亡，元聖六經之教方盛，彼無自而入也。及世衰道微，異端並起，於是夷狄之術浸淫乎中國而不可救矣！

《後漢志》曰：「佛身黄金色，項中佩日月光，變化無常，爲宏闊勝大之言，難得而測。故王公大人觀生死報應之際，莫不怳然自失也。」

佛氏所謂外道者，類能變匿身形，飛騰隱顯，幻出一切，光景怪異。佛欲降伏之，於是無所不學，遂盡其術。外道以此術爲過咎，而佛則齋戒清脩，所以終勝之耳。身如黄金色，項佩日月光，皆幻術之一二也。善爲宏闊勝大之言，以誇耀貪夫之耳目，而劫持懦士之心意。是以中國有道君子教人曰：「若欲不學佛，能見其小則不學也。」生死報應之説，散在後章，遇事而闢之，非一言可畢，觀者宜詳擇焉。

顔之推《家訓》曰：「夫萬行歸空，千門入善，辯才智慧，豈徒六經百氏之博哉？❶明非堯、舜、周、孔所及也。歸周、孔而背釋宗，何其迷也！」

之推者，先師之後也。既不能遠嗣聖門之學，又詆毁堯、舜、周、孔，著之於書，訓示後裔，使當聖君賢相之朝，必蒙反道敗德

❶「六」，《顔氏家訓・歸心》作「七」。

之誅矣。今其説尚存，與釋氏吹波助瀾，不可以不辯。

「俗之謗者大抵有五：一曰，夫遥大之物，寧可度量？日爲陽精，月爲陰精，星爲萬物之精，儒家所安也。星墜爲石精，若是石不得有光性，又質重何所繫焉？星與日月形色同爾，日月又當是石也。石既牢密，烏兔焉容？石在氣中，豈能獨運？日月星辰若皆是氣，氣體輕浮，當與天合，往來環轉，不得錯違，其間遲疾，理宜一等。何故日、月、五星、二十八宿各有度數，移動不均？」

謹考之六經，惟《春秋》書隕石于宋，不言星墜爲石也。既以星爲石，又以日月爲石，皆之推臆説，非聖人之言也。之推又曰：「日月星辰若皆是氣，則當與天相合，安能獨運？」殊不考堯之曆象、舜之璿璣、箕子之五紀、《周易》之大衍也。天杳然在上，左右遲速，幾於不可考矣。然聖人步之以數，驗之以器，正之以時物，參之以人事，自古至今了無差忒。凡垂象之變，皆有應驗。其精者預知某日日食，某日月食，飛流彗孛，出不虚示。則天雖高也，日月星辰雖遠也，智者仰觀若指諸掌耳。之推學博而雜，是以其惑如此。孔子曰：「蓋有不知而作之者。」孟子曰：「人之易其言也，無責爾矣。」其之推之謂乎？

「地既滓濁，法應沈厚；鑿土得泉，乃浮水上。積水以下，復有何物？河江百物，從何處生？東流到海，何爲不溢？歸塘尾閭，渫何所到？沃焦之石，何氣所然？潮汐去還，何所節度？天漢懸指，何不散落？水性就下，何故上騰？」

地之有水，猶人身之有血也。故「地中有

水」，《大易》八卦之明象也。若曰地浮水上，乃釋氏四輪之妄談也。水爲五行之本，其氣周流於天地萬物，或升或降，或凝或散，皆氣機之自然。故草木則有滋，山石則有液，人則有血，土則有水，金則水之所生，無足怪者。佛之學不明乎氣，以氣爲幻，故學之者其蔽如此。

「乾坤之大，❶列星之夥，何爲分野，止繫中國？昴爲旄頭，❷匈奴之次，西胡、東越、雕題、交趾獨棄之乎？豈得以人事尋常抑必宇宙外也？何故信凡人之臆説，迷大聖之妙旨，而欲必無恒河沙世界、微塵數劫也？」

天地雖大，然中央者，氣之正也。以人物觀之，非東夷、西戎、南蠻、北狄所可比也。天地與人均是一氣，生於地者既如此，則精氣之著乎天者亦必然矣。北辰帝座自有環域，明當三台，儼分躔次，災祥所應，中國當之。其餘列宿分野，亦莫不然。班班可考，固非四夷之所得占也。之推於耳目所及者尚未深曉矣，乃欲信驗乎宇宙之外，河沙世界，微塵數劫，不謂之自誣乎！

「二曰，夫信謗之徵，有如影響；善惡之行，禍福所歸。九流百氏皆同此論，豈獨釋典爲虛妄乎？項託、顔回之短折，原憲、伯夷之凍餒，盜跖、莊蹻之福壽，齊景、桓魋之富强，若引之先業，冀以後生，更爲通耳。如以行善而偶鍾禍報，即便怨尤，爲惡而倘值福徵，乃爲欺詭，則亦堯、舜之云虛，周、孔之不實也，又欲安所信而立身乎？」

夏至之日一陰初生，而其時則至陽用事也。陰雖微，其極必有折膠墮指之寒。冬至之日一陽初生，而其時則至陰用事也。

❶「坤」，《顔氏家訓・歸心》作「象」。

❷「昴」，原誤作「即」，據《顔氏家訓・歸心》改。

陽雖微，其極必有爍石流金之暑。在人積善積惡所感，亦如此而已。顔回、伯夷之生也，得氣之清而不厚，故賢而不免乎夭貧；盜跖、莊蹻之生也，得氣之戾而不薄，故惡而猶得其年壽。此皆氣之偏也。若四凶當舜之時，則有流放竄殛之刑；元凱當堯之時，則有奮庸亮采之美。此則氣之正也。何必曲爲先業後世因果之説乎？若行善有禍而怨，行惡值福而恣，此乃市井淺陋之人計功効於旦莫間者，何乃稱於君子之前乎？盜跖膾人肝，雖得飽其身，而人惡之至今。顔子食不充口而德名流于千世。若顔子之心，窮亦樂，通亦樂，簞瓢陋巷何足以移之？鐘鼎廟堂何足以淫之？威武死生何足以動之？而鄙夫之見，乃以貧賤夭折爲顔子之宿報。嗚呼！陋哉！之推又云，若不信報應之説，則無以立身。然則自孟子而上，列聖群賢舉無以立身，而後世髠首胡服、纍纍蠢蠢、千百其群者，皆立身之人歟！

「三曰，開闢以來，不善人多而善人少，何由悉責其精潔？俗僧學經律，何異士人學《詩》、《禮》？以《詩》、《禮》之教，格朝廷之人，略無全行者。以經律之禁，格出家之輩，可獨責其無犯乎？且缺行之臣，猶求禄位；毁禁之侣，何慙供養乎？」

中國聖王之治，有善則賞，有惡則刑，務爲明白。惟昏君亂世，然後覆護罪人，與之禄位，非《詩》、《禮》使然也。之推言佛之化非孔子之所及，則其化人必速，豈宜更有毁禁犯戒者哉？如其有之，則是佛化之未至也。又從而保芘之，是與惡人爲地耳。且儒者之教，養老賓祭必以肉，故畜之牧之以待用。今之推許僧毁禁，則僧坊可以爲豕牢矣。儒者之教，養老賓祭必以

酒，故種秫造麴蘖醲之以待用。今之推許僧毁禁，則僧坊可以築糟丘矣。儒者之教，男婚女嫁以續人之大倫，故通媒妁、行親迎以成禮。今之推許僧毁禁，則僧坊可以爲家室，畜婢妾，聯姻婭，無不可者矣。世有僧食肉、飲酒、豢妻子，則人惡之尤甚。之推獨謂無慙於供養，何勇於保奸而果於戕正，顛倒迷謬如此其甚哉！

「四曰，求道者，身計也；惜費者，國謀也。身計國謀不可兩遂。儒有不屈王侯，高尚其事；釋有讓王辭相，避世山林，安可計賦役，以爲罪人？若能化黔首，悉入道場，如妙樂之世、穰袪之國，則有自然粳米，無盡寶藏，安求田蠶之利也？」

聖人之道，成己則推而仁民，仁民則推而愛物；正身則推而齊家，齊家則推而治國、平天下。但有先後之序，而無不可兩遂之計也。之推不知乃祖之所學於孔子者，而馳心外求，宜其差跌之遠也。儒有不事王侯，辭榮避世，如漢祖之四皓，光武之嚴陵，舉世求之，不過數人而已。時君表異之以風化天下，崇廉耻，興辭讓，既得優賢之禮，又無蠹民之害，何不可之有？今僧徒所在以千萬計，遊手空談，不耕不織，而庸夫愚子，十人居九皆得免於賦役，誠爲有國之大蠹，豈可與逸民高士同科而待哉？據今之世，鬻祠部度牒爲僧，一人纔費緡錢百餘，又皆哀人之財而非出於己也。以他人之財而易終身之安逸溫飽，所以奸宄愚庸之人皆樂爲之。農夫辛勤輸納王税，歲歲有常而無已，又有豐凶水旱之變，其苦最甚，較其利誠不如爲僧之優也。然良民日少，賦役日減，而坐食者益衆。善爲國者，不計目前利入之微，而思耗蠹生民之大，必有覺於斯術矣。之推又

曰：「使黔首皆入道場，則有自然粇米，無盡寶藏，何用田蠶之利？」夫佛以乞丐爲化，忘廉耻，棄辭讓，見人之有者，卑身下意以求之，言福田利益以誘之，張地獄酷毒以劫之，必得而後已，不顧其他也。所以積少爲多，雖貧而富。不藉耕桑，衣食自足。苟有廉耻辭讓之人，必已不爲矣，又况聖人之道乎！

「五曰，人没後，與前身似朝夕爾。世有神魂示現夢想，或降童妾，或感妻孥，求索飲食，徵須福祐。❶以此論之，安可不爲之作地乎？夫有子孫何預身事，而乃愛護，况於己之神爽頓欲棄之哉？」

轉化之説，佛氏所以恐動下愚，使之歸其教也。破其説者，散於後章，因事而言，不一而足。同志之士宜共思其非以趨於正，勿爲所惑也。世傳死人附語，大抵多是婦人及愚夫。其所憑者，又皆蠢然臧獲之流耳。未聞有得道正人死而附語，亦未聞剛明之士爲鬼所憑。此理灼然易見也。至於求索飲食，徵須福祐，此何等鬼邪？之推愛護神爽，爲之作地，亦可笑矣，亦可哀矣，亦不知死生之故甚矣，亦不知鬼神之情狀極矣，亦爲先師不肖之子孫，忝辱厥祖無以加矣！

李典儀《内德論·通命篇》曰：「佛之所云業，儒之所謂命也。命繫於業，業起於人。虞、夏、商、周之典，黄、老、孔、墨之言，道惟施於一生，言罔及於三世，其理局而不弘矣。取義尚淺，利民猶微。比夫十力深言，三乘妙法，濟四生於火宅，運六舟於苦海，若培塿之與崑崙，潢汙之與江、漢，何

❶「徵」，原誤作「微」，據《顔氏家訓·歸心》改。下「徵須」之「徵」同。

可同年而語哉？」

性者，萬物之一源，而氣稟則有清濁，是以聖哲賢愚，資質有異。命者，萬物之所同受，而陰陽變運，參差萬殊，是以五福六極值遇不一。以此理觀之，千古猶指諸掌也。淺狹之人，計功於歲月，責報於促近，而不知天地之氣，消息盈虧，遲速顯晦，終不可違，非如人私意小智之所測量也。既不明其理，於是爲三世之説以自誑，是未嘗知性命。不知性命，其言殆難當乎！命與業異。業者，人也；命者，天也，不可同語也。有志之士，考《正蒙》之論氣，則於典儀所辯，如數黑白，無足疑者。三事之説，❶見於後章，因事而發，非一言而可盡也。

孫陀羅難陀者，佛之弟也，四月九日生。佛使出家，將上天，路經地獄，中心忻怖，守道彌篤。

佛之教，大抵以幻術爲神通。先以此驚駭衆人之耳目，貪者必慕，怯者必懼，惑者必疑，愚者必信。有一於此，則其術入矣。仰觀乎天，穹窿杳冥，何方可以爲路？俯察乎地，厚重博實，何處可以建獄？佛所以誘動其弟者，殆變化如幻之所爲也。其弟見天路而忻，見地獄如怖。忻怖之心交戰於中，而曰守道彌篤，則其所謂道非正道也。

《經》曰：「若欲削髮入道場時，應來和尚前長跪，和尚應生兒想，弟子於師應生父想，宜加尊重之意，誦出家唄云：『毀形守志節，割愛無所親。棄家弘聖道，願度一切人。』」

教人者，必自正其身；欲人入善者，必先正人心。心與身無不正，所謂至善也。今僧

❶「事」，和刻本作「世」。

人無子而心想弟子以爲己子，弟子有父而心想和尚以爲己父，此心爲正乎？爲不正乎？不待辯知矣。而愚人則惑而信之，不可不辯也。出家唄曰：「割愛無親」，而和尚父子各存父子之想，割在家自然之愛而爲棄家假合之愛，忘在家天性之親而爲棄家人僞之親，行乎幻妄而談乎實際，吾不信也。人之有父，猶身之有首也。今或自指其首曰「此幻妄也」，則斷而棄之，欲取他人之首置諸頸上，必不能活矣。彼不父其父而以他人爲父者，何以異此？然則孔子言顏回視之猶父，非歟？曰：猶之爲言，比方之謂也，非真以爲父也。古者制服，父則致喪三年，君則方喪三年，師則心喪三年。父者，身之所生也；君者，治之所存也；師者，道之所傳也。其尊雖同，其義則有差等矣。而其所謂師者，乃孔子、曾子、子思、孟軻之徒，非如世俗口傳耳受伸其佔畢者也。是故顏回視孔子可以猶父，則未嘗名之曰父，而不父顏路也。視孔子猶父者，師之義也。孔子不得視回猶子者，爲厚葬言也。鯉也死有棺而無槨，孔子不可徒行舍車以爲鯉之槨，則於回之葬安得從顏路之請，舍車以爲回之槨乎？聖人者，理義之宗也，其處情文之際如此，豈以智力強爲之哉！理之自然，義之至當耳。佛氏不明理義之所止，故以人倫爲愛欲，則心法滅之，以假爲真諦，則心法起之。自以爲是，而終於不可行。其所謂小道可觀而致遠必泥，蓋君子之所不爲也。

《度人經》云：「既著袈裟已，坐受六親拜，父母皆爲作禮。」

父子、君臣，人之大倫也。如天尊在上，地卑在下，不可踰也。未有無父而有子者，故子必拜父；未有無君而有臣者，故臣必

拜君。此理之必然，非人以智巧造爲之也。今佛之教，一削其髮，身被胡服，即視父母如路人，接六親如糞土，以本心爲妄，以僞行爲真，不亦悖哉！孟子曰：「天之生物也，使之一本，而夷子二本。」如佛之教，亂倫兼愛，與墨氏相似。而其設僞善辯，則又甚焉。有志於道者，所宜慎擇也。

《經》云：「出家入道，功德無量。六天人中，往反十世。若爲出家作留難者，其罪深入地獄，黑暗無目。」

富貴逸樂，人之所貪也；瘖聾瞽跛，人之所惡也。以人之所貪者誘人，使人相勸而出家；以人之所惡者怖人，使人相信而勿難。此所謂以利道病良民之心而不可救藥也。凡有所爲而爲善者，皆人欲之私，是利道也，異端邪説是也。無所爲而爲善者，乃天理之公，是本心也，孔孟之教是也。其道正猶水火之不相入，而或者欲比而同之，蓋惑溺而未之思爾。

安法師作《出家戒》，其辭曰：「荷道佩德，縈仁負義，絶世離俗，迴情易性，行人所不能行，割人所不能割，名曰道人。」

仁者，人之本心也；義者，人之所共由也。曰仁與義者，立人之道者也。得此道而不失，名之曰德也。此由古至今，萬世而無弊者也。佛氏絶世離俗則異乎此：無親安得曰仁？無君安得曰義？不仁不義安得曰道乎？聖人之教，皆因其良心，無不可行者，順情性之正也。今欲迴情而易性，乃造作布置，非循自然之理。父母天性不可割也，割所不可割，是無人之心也。然則其所謂道者，如孟子所謂不仁之道耳，非聖人之道也。

有羅漢至健陀羅國，見梵志捶訓稚童。羅漢曰：「世典文辭，徒疲功績，

豈若如來聖教，福智冥滋。昔南海之濱，有枯樹五百，蝙蝠穴聚其中。諸商人憩止樹下，時屬寒烈，積薪蘊火，枯樹忽然。商人中有誦阿毗達磨藏者，蝙蝠雖爲火困，受好法音忍而不去。命終，受生捨家修學，並證聖果。子雖不佞，亦居一數。人今愛子，可許出家。出家功德，言不能述。」梵志感悟，放子出家。

萬物散殊，各有種類，其間或以不同形相禪者。如雀入水化爲蛤，鳩化爲鷹，腐草化爲螢之類，時至則然，皆氣之近似而傳易者。不聞雀化爲鷹，鳩化爲蛤，腐草化爲蟋蟀也。若此生爲蝙蝠，後生爲人，則萬無是理矣。今取蝙蝠五百枚，以火焚之，又令一僧誦經其側。蝙蝠既死，復令此僧指示受生之處，既生之後，此五百人者，年月日時、形狀男女、貧富壽命等無有異，又皆自言曰：「我前生真蝙蝠也。」如是猶不足信，何也？以萬物不能盡如是也。

高齊、元魏之際，國學大儒張賓曾經趙州偃角寺。索水，沙彌持與。問其具幾塵方可飲之，惘然無對。乃以水澆其面。賓大慙，謂從屬曰：「非謂以水辱我，真顯佛法難思。」即於其寺出家。

饑而食，渴而飲，動静皆然，天理之自然也，然衆人由之而不知。故飯蔬飲水，簞食一瓢，雖孔、顔之樂不爲之變焉。張賓業儒，不知聖門自有潛心之地，乃爲沙彌杯水所轉，裂冠裳，毁膚髮，下喬木，入幽谷，此乃喪心失己、隨波逐流之人也。彼乃目爲大儒以重其事，豈非夸其妄乎？夫大儒者，乃伊尹、周公、孔、孟之倫，仁贊烏足以識其彷彿哉！

釋僧肇歷觀經史，備盡墳典，性好莊、

老，嘗讀《道德》章，嘆曰：「美則美矣，然期神冥累之方，猶未盡也。」後見《維摩經》，乃言：「今始知所歸矣！」以莊、老之道比之於佛，則有所不及，故僧肇棄莊、老而從佛。僧肇雖常歷觀經典而未嘗深究，不得其旨，是以惑於異端而不悟。其是釋而非老，殆亦走五十步而笑百步耳。六經言近而指遠，守約而施博，教者不可凌節而施，學者不可躐等而進，故學之者以爲難。佛氏之道，以利誘人曰：「直下承當，一超直入。」其辭善遁而無歸宿，故學之者以爲徑。使僧肇於聖人經典中優游厭飫，見理明而釋義精，必以仲尼爲大中至正之極，佛、老雖欲引之，亦不可得而引矣。

　釋法顯有兄三人，髫齔俱亡，其父懼禍，及顯三歲，度爲沙彌。居家數年，病篤欲死，因送還寺，信宿便差，不復宜歸，母欲見之不能得。十歲遭父憂，叔父以其母寡獨立，逼使還俗。顯曰：「本不以有父而出家也，正欲遠塵離俗，故入道爾。」

法顯在家爲沙彌，未嘗言欲辭親也，及送寺之後，遂斷天性。此必寺僧有藥偶能療其宿疾，因而誘道之。孩童無智，故信聽而不回也。凡此類，觀之者可以爲戒。如有子弟未能自立，慎勿令從釋子語。蓋佛本以化誘爲術，一爲所熏，非豪傑之士，鮮不惑者。戒之哉！戒之哉！若法顯之父不知天命之不可推移，乃自陷其子於不仁不義之地，其愚則又甚也。

　釋圓光少躭墳典，詣理窮神。及聞釋宗，反同腐芥。由是出家。

人之稟氣不同，或昏或明，或巧或拙，或静或躁，或剛或柔，千條萬端，非一言可盡也。膾炙人所共嗜，而有好食瘡痂者；晝

夜人所共由，而有俾晝作夜者。方王澤將息，佛教未來，凡趨静厭事之流，亦爲山林之行，往而不返，如接輿、荷蕢、長沮、桀溺，乃其所見偏蔽，舍此取彼，自以爲是，而不可與入堯、舜、文王之道，聖人不取也。又况佛説入中國，有以惑人之耳目而移人之心意，宜夫一曲之士，棄經典而躭釋宗，如圓光者不可勝數。可悲也已！可悲也已！或問乎有道君子曰：「學儒者晚多溺佛，何也？」對曰：「學而無所得，其年齒長矣，而智力困矣，其心欲遽止焉，則又不安也。一聞超勝侈大之説，是以悦而從之，譬之行人方履坦途，其進無難也。山忽高乎其前，水俄深乎其下，而進爲難也。於是焉有捷徑，則欣然由之矣，其勢使然也。夫托乎逆旅者，不得家居之安耳，未有既安於家而又樂舍於旅也。」至哉斯言乎！至哉斯言乎！

《經》云：「昔尊者闍夜多詣德叉尸羅城，慘然不悦。少復前行，見一烏，欣然微笑。弟子怪而問之。尊者曰：『我初至城，見一鬼子饑，急語我云：「母入城爲我求食，我與母别經五百歲，饑虚困乏，命將不遠，願與早來。」吾見彼母，具説此意。鬼母答吾：「我入城來，經五百歲，未曾得一人涕唾。我新産，氣力羸劣，設得少唾，諸鬼奪去。」吾聞鬼語，悲嘆生死，受苦長遠，是以慘然。時復烏者，乃往過去九十一劫爲長者子，欲得出家，父母不聽，强爲求聘，成婚生男，起愛染心，不復出家。從是以來流轉五道。愍其癡愚，是以微笑。』若復有人障出家人，罪報極苦，無得解脱。是故智者殷勤方便，勸佐令成，勿作留念。」

凡聲，陽也。鬼無形無氣無聲，安得有

言？能言者，不謂之鬼矣。此其妄一也。鬼子與母相别五百歲，而母云新産力羸。此其妄二也。鬼子既能言，豈不能行，何不隨母入城，與衆鬼争唾，而獨居城外？此其妄三也。大抵多妄，直須不信勿疑也。

《經》曰：「在家孝事父母，若從師學，開發知見，此恩大也。夫出家者，捨父母，入法門中，出功德財，養智慧命，功莫大焉。追其所生，乃次之爾。」

佛氏之學，不以義權輕重，不以禮度可否，無分别心，惟嫌揀擇，故其出言有過，處事無節。若聖人則不然。其制禮曰：「事親有隱而無犯，致喪三年。」致者，盡極不可加也。「事君有犯而無隱，方喪三年。」方者，比方也。君臣以人合，資於事父以事君，比於親喪而制服，義也。「事師無犯無隱，心喪三年。」師雖授道，不可與君父同服以比隆焉。故隱哀於心，以著不忘而已。蓋父之所生者，獨吾身也；君之所治者，非獨吾身也；師之所傳者，聖人之道，非師所得專，而受教者亦非一人也。故父一而已，君則有去就，師則無常主，其理如此，非人私智所能輕重，故爲等降也。是以稱情立文，無過而有節，萬世可行而無弊，所謂道也。今以師資之功在父母之上，借問無父母生汝身，則雖有良師，將誰教乎？古之師教人以仁義禮樂，皆以成其孝悌忠順之實，人道之常也。今曰：「捨父母，入法門，出功德財，養智慧命，功莫大焉。」吾則曰：「捨父母，入非法門，出罪惡財，養賊惡命，刑莫大焉。」師之名是也，師之實非也。

沙門仁贊曰：「悟理者内外齊貫，滯情者遐邇相懸。商車周冕，但知華首麗身，直髮脆肌，安識生同死變？世雄

氏由是刓落鬚髮，被服壞色。設使車髮鑒人，威權振主，以道内照，於我浮雲。」

佛之教人去鬚髮者，本欲毁形貌，示憎惡，然後勢須遠俗隱處，以脩其道耳。然有疑焉：蓋其説曰「山河大地皆吾妙明中物」，敢問鬚髮獨非妙明中物乎？以存鬚髮爲有害，以去鬚髮爲入真，是則道之得否，係乎鬚髮之有無而已。毛之生於面者三，獨去鬚髮而不去其眉，則何説也？佛以六道輪迴皆因愛欲，是以棄妻子，斷生息，以絶轉迴之苦。然爲僧者不能皆忘欲念。設戒甚嚴，而猶有犯者。與其去鬚髮之無用，曷若即宫刑以去其爲病根者哉！况求道利物之人，不憚飼虎投崖，割截身體；面目髓腦，要即與之；視身如空，一無所吝，何獨愛惜淫根而不斷除？彼青龍寺僧光儀猶能之，豈諸佛祖師之教戒反不及乎？凡能棄捨者，必捨其所難。不教人捨其所難而姑舍其所易，剃鬚斷髮以爲難能，乃爲之説曰：「佛不許五種不男人學道。」吾不信其無奸心也。

宋儒胡致堂先生崇正辯卷一下

南豐裔孫　濬古邱重梓
清寅直
深叔平
瀾仲海　重訂
濱鶴汀
濤次涇
湘佩芳
森三木較字

後漢孝明帝夜夢金人，曉問群僚。通人傅毅曰：「臣聞西方有神，其名爲佛，陛下所夢，將必是乎？」詔遣使者羽林中郎秦景等一十四人如天竺。於月支國遇沙門攝摩騰、竺法蘭，寫得經像，載以白馬，還達洛陽。

人之夢多矣，然未嘗夢世之所無者。漢明夢金人，殆亦始皇所鑄、去病所獲耳。而傅毅乃云「西域有神」焉。帝求之而得者，乃經文與像設非，真金人也。漢明不明，傅毅入其説，中國不幸。摩騰傳其言，至今千有餘年，爲害未泯。明帝、傅毅之罪大矣！且明帝夢金人，未嘗知有佛也，傅毅云「西方有佛」，及寫像而至，則非金人也。君臣之間相誕如此，是以空教浸淫而莫禦。嗚呼！漢明、傅毅之罪大矣！明君之治必覈實，君子之道必存誠。如高宗夢傅説之類，夢之正也；如孔子不夢周公之類，不夢之善也。過此，皆妄而已矣。

漢武穿昆明池底，值黑灰，以問東方朔。朔云：❶「非臣所知，可問西域胡人。」法蘭既至，追而問之。蘭云：「此

❶「云」，原作「示」，據明刻本、和刻本改。

乃劫燒之遺灰也。」以此説推之，則椎礦得金者，必曰佛之遺體也。得銀銅銕錫者，又何物也？入海得珠者，必曰觀音之纓絡也。得瑪瑙珊瑚者，又何物也？據佛説，劫火洞然之後，空然無物，安得有灰？既有灰，則天地萬物之灰，當增厚於地數倍矣，安得謂之空乎？其説又云：「世界空二十劫後，有風鼓之爲風輪，然後有水輪，然後有金輪，然後有土地。」夫灰與土等耳，不知風鼓水輪之時，劫火何在邪？或曰：「然則漢武所見何物也？」予曰：「是亦石灰之類耳。石中有白玉，沙中有黄金，蚌中有珠，草中有芝。五行秀氣聚散融結，何所不有？而釋子所論乃如此，智者當物物而辯之，勿爲所惑也。」

僧道適吴，舍利耀靈於江左。迦羅游魏，律儀創起於洛都。歸戒自此大行，圖塔由斯特立。既三國峙居，西蜀一郡獨無代録。豈非佛日麗天而無緣者弗覩，法雷震地而比屋者不聞哉！

曹操爲臣而挾其君，奪其國，大不義也。孫權乘王室大亂而割據一方，亦非義舉也。惟蜀以帝室之胄，欲伸大義於天下，諸葛武侯輔之，其事最正，非吴、魏所能擬。其功不成，則天也。獨無代録者，可以見先主、孔明守先王之道，邪説異端無自而入。嗚呼，美哉！夫日無所不照而有不見者，雲之蔽也；雷無所不震而有不聞者，氣限之也。世之明無過於日，世之聲無過於震雷。六經稱聖人之明德者，曰「明並日月」而已；稱其威令者，曰「如雷如霆」而已。其言實而有證。假彼以喻此，故無失也。今其言曰「佛日」、「法雷」，是以佛爲真日，法爲真雷，夸哉誕乎！

二藏法師覺明家世外道。沙門乞食，父怒打之，手足遂攣。問其坐犯，乃謂所打沙門。竭誠懺悔，數日便瘳。因是涕落，爲其弟子。

凡不奉佛者，佛即謂之外道。沙門從乞，取非其有，義所不可也。主人不與，彼必有言色以激怒之，是以見箠耳。然用力擊人，運其肱股，或致差跌，則亦常事也。覺明因此乃入邪説於其父，不特陷其身，又且汙其親，罪莫大焉。孔子曰：「五刑之屬三千，而罪莫大於不孝。要君者無上，非聖人者無法，非孝者無親。」而佛之徒兼犯之。明君在上，良相佐治，卓然獨見，扶持仲尼之教，攘闢佛説，是斯民之天福也。

沮渠蒙遜遇曇無識弘肩佛教，崇禮彌厚。元魏聞識道術，將延之。蒙遜不許。識便辭以求經而西，又知業期將及，累以終事。遜忽之，令刺客於路害識。自是遜心愧其事，白日見鬼，以劍刺之，遂卒。

無識之心，不過欲敷揚佛教爾。然沮渠蒙遜崇禮方厚，國人未能成佛也。何爲遽捨，又往魏邦乎？方元魏來迎，蒙遜不許其去，事之所宜慎處者也。無識棄此從彼，既負蒙遜崇禮之心，冒禍殺身，又乖元魏招延之意，此皆縱心率意，無有規矩，道之所惡也。且既知業期將及，姑安於遜以待死可矣，又何必留言激怒以殘其軀乎？其生也尚不能以佛力免禍，至死矣乃能白日爲鬼以復讎，又何信乎？

拓跋珪信任崔浩，殘害釋氏，毀破浮圖。太武遭癘疾，方始感悟。有白足禪來相啓發，生悔愧心，即誅崔浩。

按史，魏太武與崔浩皆信重寇謙之而惡佛法。因入寺見沙門有兵器、釀具及富人所寄藏物，乃誅沙門，焚經像，一切蕩除，滅

其踪跡。然則釋子有以取禍矣。後四年，然後浩被誅。自恃才略，專制朝權，薦五州士數千人爲郡守，以新間舊，不用太子晃之言，又與高允撰《國記》、《實録》，刊石立於衢路，用彰直筆。往來無不以爲言。北人忿怨，相與譖浩於帝，以爲暴揚國惡。帝怒，使有司按浩罪狀，召浩詰之，浩不能對，遂夷五族。浩之罪如此。然則浩有以取禍矣。浩與太武信寇謙之而毁佛，正猶惡醉而强酒，夫豈足以治佛哉？惜其小有才，不聞君子之大道，是以及禍。不然，浩所建立，奇謀碩畫多矣，當以埽除佛法爲冠。其不幸而死，乃其恃才專制、直筆犯衆之罪，非爲破佛也。癘疾，人之所常有也。苟以太武以毁佛而癘，則古者齊侯之痎痁、晉侯之蠱疾、平公之膏肓、荀偃之癉疽，是時未有佛也，不知又以何事而致邪？白足啓發則不足怪，自爲其教，勢須如此。然崔浩之誅，則如史所載者，非白足所能殺也。

三藏法師道希嘗坐井，口燥，瓶内空，弟子未來，無人汲水。三藏乃取柳枝揮井口，密心誦呪，泉遂湧出，平至井唇。

孟子曰：「今夫水，搏而躍之，可使過顙；激而行之，可使在山。是豈水之性哉？」予聞西域僧人入中國，有善持呪者，呪井溢枯，呪火明滅，呪龍出水，呪人興仆，此亦《素問》「移精變氣祝由」之類耳。杜甫論石犀曰：「自古雖有厭勝之法，江水終向東流，不可回也。」如西域之呪，豈能平五嶽爲地，涸四海爲田？歲大旱饑，豈能呪之使飽？兵大殺戮，豈能呪之使仁？然則區區揮柳枝、湧井水，將何濟乎？

北齊高洋誅滅李老，悉令出家，敢以抗者，命斬之。於是並求剃染。十年

之中，僧二百餘萬，寺四千餘所。二十八年，爲周所滅。仁贊記此者，以誅李老爲快也。十年之中，僧二百萬人，寺四千餘所，北齊崇奉佛教不爲不至。然四千餘寺、二百萬僧之衆，豈無聖智，能爲齊國之福者？當冥資曆算，祈天永年，何爲二十八年遽有滅亡之禍乎？然則言奉佛供僧有福田利益者，不足憑據明矣。

南宋元嘉中，有上事者云：「比寺塔之飾過興，樂福之徒日甚。」帝以問侍中何尚之曰：「范秦、謝靈運皆稱六經本是濟俗，性靈真要，會以佛經爲指南。此賢達正言，實誠有當。若使率土之濱皆統此化，則朕垂拱坐致太平。」尚之對曰：「惠遠法師云：『釋氏之化，無施不可。』臣謂此説有契理奥。百家之鄉，十人持五戒，則十人淳謹，千室之邑，百人脩十善，則百人和穆。傳此風教，已遍寰區，編户億千，仁人百萬。夫能行一善則去一惡，去一惡則息一刑。一刑息於家，萬刑息於國，則陛下之言坐致太平矣。」

按史載，宋文帝性仁厚恭儉，勤於爲政，守法而不峻，容物而不弛，百官皆久於其職，守宰以六朞爲斷。吏不苟免，民有所係，三十年間四境無事，户口蕃息，出租供徭止於歲賦，晨出莫歸，自事而已。閭閻之内，講誦相聞，士敦操尚，鄉耻輕薄，江左風俗於斯爲美。後之言政治者，皆稱元嘉焉。史家乃實録也，未嘗因崇飾佛塔、奉佛重僧而能致隆平也。文帝謂何尚之者，自已失言。謝靈運以放恣殺身，其言亦何足取乎？尚之阿意而對，敷演邪説，疑若可用，然終於不可者，何哉？佛住世説法四十九年，化導衆生，願力悲廣，亦不能使

天竺一國盡奉其教。蓋亂倫滅理，勢所難行也。民之性善，天所命也。然其生或感戾氣，或無常産，或値上失其道，於是有悖逆作亂之行，嚴刑重辟猶未足以禁之。乃謂使之皆持五戒、脩十善，可以坐致太平，不亦欺乎？且以五戒論之，百姓有争鬭、貪財色、爲寇盜、造詐僞者，不知尚之用刑乎？不用刑乎？用刑則與世法何異？不用刑則犯戒者益衆。億兆蚩蚩，又非可家至户到，人人而誘勸之也，將何以處此？今僧之所聚，脩戒持律之地也，猶可規罰，然後能齊，而況天下四海之大乎？是尚之慕其名而未嘗核其實，文帝悦其言而未嘗究其用。君臣爲空虚誕幻之説以相應和，如説夢事，豈不可笑哉！且惠遠所謂釋教無施不可者，予請質之曰：「人之生莫仁於父子，莫禮於夫婦，莫義於君臣，莫大於養生送死，莫治於禮樂刑政。凡所以維持倫理、胥立於世者，佛皆以爲不可，而獨以無夫婦、父子、君臣，厭生患死，潔然自立於山林，空虚寂滅爲可。是亦有所可，有所不可，何謂無施不可哉？如尚之者，所謂大惑不解者歟！」

沙門功德，直舒手出香，掌中流水。

手上無火，何爲出香？掌心無泉，何爲流水？皆所謂幻術也。如世之巫師吐火吞刀，分身匿形，以欺愚俗，取金資之利以養其家。王法脩明則當攘絶，不使鬼怪得以惑衆者。正使手上出香，其能晝夜相續而不息乎？掌中流水，其能灌注飲勺而不竭乎？能如是者未免於幻，不能如是者又何歉乎？

南齊太祖建元中，安城野火，洞澤焚燼，惟數丈地草獨不然。遂往視之，得一金像。既感靈瑞，而聖化益隆，在位三年而崩。武帝季年下詔，公私

不得出家爲僧道及捨宅起塔寺，相承七主，合一十四年，爲梁所滅。

方火之烈山焚澤，何人往視，見數丈不然之草乎？則必火息而後見之。或地有泉潤，火不能及耳。奸人猾僧因竊置金像於其間，以爲靈瑞。齊祖不察而崇信之。假如青蓮寶座、丈六金身，湧出地中，正是妖怪，又足貴乎？靈瑞既著，聖化既隆，不能爲齊祖冥資遐壽，三年而崩。則武帝禁人爲僧，不許起寺，而運祚短促，爲梁所滅，亦非毀佛之致必矣。

梁高祖斷織仙人鳥獸之狀，恐裁剪有乖仁恕。宗廟祭祀，並爲蔬果，不使血食。蓋欲與諸蒼生同契等覺，共會徧知。

甚哉，蕭衍之不明也！按史，衍作浮山堰以灌壽春，不乖仁恕乎？堰未成而壞，役夫死者聲聞數里，不乖仁恕乎？納侯景，致禍敗，饑餓病死於圍中者不知其數，不乖仁恕乎？身餓而死，宗廟顛覆，不乖仁恕乎？未及與蒼生同契等覺，而其身先已爲殍瘠矣。乃禁護織文，勿爲鳥獸，恐見裁剪，不知輕重如此。甚哉，蕭衍之不明也！

太學博士江泌女，小而出家，八九歲誦出淨土等經二十餘部。長房云：「是宿習，非關神授。且據外典。夫子有云：『生而知之者，上也；學而知之者，次也。』此局談今生，昧於過往耳。若不爾者，何以得辨內外、賢聖、淺深、過現乎？」

人生稟氣，值五行之秀，則清明穎悟，記識絕倫。近世如張文定，閱《法華經》，五日而成誦。程明道幼年，人試以質帳，一目舉千人，無有差失。《法華經》姑可以言宿習，質帳則非世間素有，亦可以言宿習

乎？江泌女小而出家，既八九歲矣，其能誦經二十餘部，亦有資質慧而已，何足怪哉？便欲推爲宿習，妄引二世，詆訾孔聖之言，坎井之蛙，固不知東海之樂也！使泌愛其女，教以禮節，訓以詩書，輔成其美質，必爲烈女賢婦，如宋之共姬、衛之共姜，行義立於當年，名節垂於後世，豈徒削髮披緇，塊然爲無用之物哉！

釋曇諦母夢一僧，呼之，爲母寄麈尾并鐵鏤書鎮。既覺，見二物俱存，因而懷孕生諦。諦年五歲，母以麈尾示之。諦曰：「秦王所餉。」母曰：「汝置何處？」答曰：「不憶也。」他日諦隨父之樊、鄧，見僧䂮，遽名呼之。䂮曰：「童子何以呼宿士名？」諦曰：「阿上曾爲衆僧採藥，被野猪傷，今可忘邪？」䂮初不憶此，乃詣諦父，諦父具説諦生本末并書鎮麈尾等。䂮乃悟而泣曰：「即䂮先師弘覺法師也。師嘗爲姚萇講《法華》，貧道爲都講。姚萇餉師二物，今遂在此。」追記弘覺捨命，正是寄物之時日。諦已出家，游覽内外，遇物斯記，晚入吴虎丘山寺，講《禮》、《易》、《春秋》。

曇諦能記麈尾書鎮是秦王所餉，而不能記所置之處，僧䂮能記爲姚萇都講，而不記爲野猪所傷，此何理也？以予考之，諦父戇，其母淫，而與僧䂮奸者也。麈尾書鎮乃僧䂮所私與，而非夢也。僧䂮知其有孕而懼事之或泄，則以麈尾書鎮之説教婦人以夢爲記耳。故凡諦言秦王所餉及問僧䂮猪傷之事，皆其母所教也。此婦人既迷其夫，復誑其子，其謀久而不敗，則又皆僧䂮之教也。不然，夢得二物，覺而有之，萬無此理矣。䂮自謂爲姚萇都講，指諦爲先師，而諦亦不省，其妄益可見也。諦晚能

讀《禮》、《易》、《春秋》，必悟此事，恨母之失而惡釋之亂。惜其時無能接之使反冠服者爾。此亦爲世人之永戒也。

後周武帝季年，毀破前代一切佛塔，鎔割聖容，焚燒經典，寺廟盡賜王公爲第宅。三坊釋子減三百萬，皆復軍民，還歸編户。蓋蒼生不幸，非吾宗之不幸也。

偉哉，周武之此舉也！禍福報應之説所不能惑，茫昧無稽之言所不能誑，卓然自信，罷黜不疑。使後嗣稍賢，能承美志，世傳弗失，以待聖王，則邪説與異端消滅已久，蒼生之幸，豈有量哉！若周武者，可謂明矣！若周武者，可謂勇矣！後世英主者出，能視傚而增美之，又何愧於大禹放龍蛇、戮防風，周公驅虎豹、膺戎狄，孔子成《春秋》、討亂臣賊子，孟子闢楊墨、息邪説、距詖行、放淫辭，以承三聖，豈特於周武有光而已也。

沙門智賢譯《天文》二十卷，盡星辰之晷度，極日月之盈縮，苟非聖人，洞曉幽深，曷以世智而酌度者哉？

智賢所譯《天文》，不知據何書而爲之。若用佛説，須彌居中有四天，日月星辰各有宮室城郭人物，遶須彌山，互爲隱現，則是荒誕之言，無度數證驗，不能起曆，豈足信也？若用中國之法，則帝堯曆象、虞舜璿璣，占天授民，千古不忒，何待智賢推步而後著哉？

建業有七百餘寺，侯景焚爇，餘者無幾。陳高祖皆備修補，翻譯新經，講通舊論，不謝前軌。

古人有言曰：「前車覆，後車戒。前事之不忘，後事之師也。」夫梁蕭衍之奉佛，蓋冠古絶今，無與爲比者矣，而其成敗可鑒，不誣也。使衍信仁賢、修政事、遵先王之法、

斥浮圖之道，豈特保其身心，且寧其國矣。陳霸先當觀其所失，改轍圖治，乃復繕修寺宇，翻譯經論，祈求利益，爲婢嫗之態，是猶見人服丹砂，毀頭腐背而死，又從而舐其鼎也。

沙門親依嘗居別所，四絶水洲，絶往造之路。依乃鋪坐具於水上，如乘舟焉，或用荷葉，蹋水而渡。

此幻法也。能幻之妙，無所不爲：匿形王宮，盗淫宮女；隱身富室，竊取財貨；潛謀奸慝，聚衆作亂，無不以此。其始也，一人爲之以駭人耳目，信向者既衆，則其術得行。揉雜人倫，俶擾王化，此所謂執左道以亂衆，王法所宜必誅而不赦者也。匹夫匹婦之愚，苟見怪異，則必動心怖畏，以其不知道理所存，無足責者。王公大人，斯民之所視傚者也，而或崇信此等，不亦鄙陋而可耻乎！

德志值周武毁滅，勑從儒禮，秉操鏗然，守死無懼。帝愍其貞諒，哀而放歸。

孔子曰：「守死善道。」於道之至善，以守死而不變，不亦智乎？於道之不善，以死守而不變，不幾乎天下之至愚乎？何謂道之至善？父慈而子孝，君仁而臣忠，兄友而弟恭，夫義而婦順是也。此儒教也。何謂道之不善？離天性之自然，而外立其德，自以爲道者是也。此佛教也。佛者未嘗慕儒之善而學之，而儒者乃甘心於佛之不善而歸依之，是愚也。若德志違令執迷，所宜誅責，用表至正。周武乃以其守死而哀之，殆爲所嚇矣。此亦啓發後世明君之一事也。

天竺沙門智充武德九年達京，住興善寺。自古教傳詞旨有所未諭者，皆委其宗緒，括其同異，涣然冰釋。帝

曰：「諸有非樂，物我皆空，眷言真要，無過釋典。流通之極，豈尚翻傳。」遂下詔命碩德一十九人於興善創開傳譯，又敕左僕射房玄齡參助勘定。

佛之道以空爲至，以有爲幻，此學道者所當辯也。今日月運乎天，山川著乎地，人物散殊於天地之中，雖萬佛並生，亦不能消除磨滅而使無也。日晝而月夜，山止而川流，人生而物育，自有天地以來，至今而不可易，未嘗不樂也。此物雖壞而彼物自成，我身雖死而人身猶在，未嘗皆空也。唐祖何循習不思之甚乎？倘信以爲然，又復東征西伐，經綸王業，何其求不樂而爲不空哉？如不能行之於身，而徒言之於口，則是妄而已矣。房玄齡，唐之賢相，輔致升平，然所學蹇淺，守正不固，乃奉承僻命，參勘邪説，使政治駁襍，華夷混亂，其君不及於堯、舜，其俗未興於禮樂，玄齡不自知也。後世觀之，責備於賢者，豈非沒身之遺恨歟！

中宗以昔居房邸，幽厄無歸，祈念藥師，遂蒙降祉。因命沙門義淨等重譯《藥師琉璃光佛本功德》，帝御法筵，手自筆授。又譯《浴像功德》等經，❶李嶠、韋嗣立、趙彦昭、盧藏用、張説、李乂二十餘人潤文，韋巨源、蘇瓌監護。

昔太甲既立不明，伊尹放之於桐宮。三年，太甲悔過，自怨自艾，處仁遷義，聽伊尹之訓，復履尊位，爲商之賢王。如中宗者，歐陽文忠公謂之下愚不移，又何責焉？然有不可不辯，以爲昏蒙之戒者。其居房邸，幽厄無歸，祈念藥師，遂有反正之福；及重譯經典，手自筆授，又命群臣潤文、監護，其功德過於房邸所念遠矣，而無

❶「浴」，原誤作「俗」，今據文義改。

救於武三思、韋后之亂，何歟？李嶠、張説等文士齷齪，惟命是從，不能格君之非，君子之所羞道也。

釋法照遊五臺，禮金剛窟，夜之未央，深自尅責。忽見一梵僧，稱是波利，曰：「子何自苦？其有欲乎？」照曰：「願見文殊。」曰：「志苟堅强，但瞑目隨吾。」遂引之入窟，見一院額名金剛般若寺。其院皆異寶莊嚴，中有秘藏，緘《金剛般若》，并一切經法，人物魁偉，殆非常所見也。文殊大聖處位尊嚴，擁送旁午，宣言慰勞，因受記焉。久之，波利引出，還至板上，躡履回眸之際，波利隱矣。

法照之求見文殊，心想既極，故梵僧之誘引法照，幻術必契。或曰：「何以驗其幻乎？」予曰：「梵僧使法照瞑目隨之，即術之所行也。法照首末不悟，終身墮於邪見而不得徹，可憫也哉！使當其時以一言問梵僧曰：『吾本欲見文殊，何爲使吾瞑目也？將端目正視而願見之。』梵僧必茫然而無所指矣。然或猶有見焉，是亦幻也。惟誠信之，其心慮既有所存，則耳目必有所接，以僞爲真而不自知也。故聖學莫先於『敬以直内』，無不敬，則邪説不能惑。如傅奕者，於聖人之道亦未也，獨以持心好正，不信邪説，故呪師無所施其術，佛牙無所逃其鑒。又况於『寂然不動，感而遂通天下之故』，❶『洗心退藏於密』，『齋戒以神明其德』者，彼又安能投其隙哉？」

中印沙門極量，神龍元年於廣州譯《首楞嚴經》一部。正議大夫同中書門下平章事清河房融筆授。

孔子曰：「言以出志，文以立言，言之不文，

❶「天」，原作「夫」，據明刻本改。

行之不遠。」西方之教，重譯而後至於中國。若中國聖王之道素明，華夷之俗不襍，奇書有誅，異行有禁，左道亂正者誅而不赦，則彼雖積經如山，説法如川，苟傳行於其國中而已，何能浸淫滋蔓而不可救止也？《首楞嚴經》其義固異於孔子之道，而其文則比他經爲優，使其植根固而流波漫，則房融之罪大矣！

沙門智惠，北天竺人，泛舟而至，將近番禺，遇風濤，舶破人没，而所齎經夾，宛然在岸。惠乃歎曰：「大乘等經，冥祐若是。」

風鼓水湧，船没而人存者，世多有之，亦須舟已近岸。不然，别舟救之，乃能有濟。若沉浮於大海之中，雖善没如吕梁丈人，亦不免死，蓋勢不可也。智惠持經夾得脱，則必舶去岸不遠矣。大乘等經既能冥祐智惠，曷不廣推慈悲，并救浮舶載經之人，乃獨區區垂憫於一僧，何哉？若以舶人宿業深重，經不能救，則貝葉之存，無乃徒設，不足貴也。要之，船人未必盡没，智惠以脱其身，欲神怪其事，故自爲此言爾。

《梵天神策經》并《八陽天公經》，合五十三部九十三卷，或首標金言而末伸謠讖，或先論世術乃後托法辭，或引陰陽吉凶，或明鬼神禍福，諸如此比，爲妄灼然。今宜秘寢以救世患。❶

鬼神禍福之説，無經不言。故人有起毁議者，僧必以報應恐之。達磨讖、寶公誌之類，無僧不言。故凡其教遭證斥者，僧必以佛記明之，此其動人處世之要術也。仁贊知《神策》、《八陽》之爲妄，而不知大乘經中其妄尤多，殆亦見毫毛而不見睫，知二五而不知十之類也。設欲救世患者，當

❶「患」，原作「惠」，據明刻本、和刻本改。

以五千四十八卷，盡歸之天竺，髡首緇服之衆，還齒於良民，則世患息矣。

沙門仁贊曰：「會昌廢毁，佛日困明夷之象，法輪悲脱輻之虞，雖復大中再興，享年不永；僖宗嗣世，巨盜憑陵。」甚哉，仁贊之狠也！致怨於武宗，快其子之享年不永，喜其孫之爲巨盜憑陵，皆以爲毁佛之報。信斯言也，則如梁蕭衍者，所宜億萬斯年，子孫千百，卜世奕葉，繼承不絶，何爲於其身及禍而運祚短促也？彼夏桀之放于商，商紂之死于周，周赧之降于秦，秦嬰之虜于漢，漢獻之絶于魏，豈亦毁佛廢僧之應乎？人君不修德而信邪，則此言得入，異端遂行，可不預爲之戒哉！

奘法師進翻《瑜伽師地論》。唐太宗曰：「此論甚大，何聖所説？復明何義？」奘乃舉綱陳列。帝謂侍臣曰：「朕觀佛經，辟如瞻天望海，莫測高深。儒道九流比之，猶污瀅之池方溟海耳。世云三教齊致，此妄談也。」唐太宗雄才蓋世，自三代而後，時君世主可與爲比者，不過一二人而已。觀其總攬英豪，獨立爲帝，慕用仁義，以致隆平，驅除戎夷，以尊中國，皆超世絶俗之見，豈爲一奘法師所眩惑哉？如仁贊所載，是乃僧人附會，借重於唐太宗爲此言耳。不然，與蕭梁老翁所見無異。此爲興國之明主，彼爲亡國之暗君，豈其智識等夷乃若此哉？

釋道辯著衲擊錫入於母胎，因而生焉。雖曰耳聾，及對孝文，不爽帝旨。異哉，道辯之爲人也！與其投生入於污穢，曷若不死？異哉，道辯之母也！大腹有路，使衲僧杖錫行入其中，有此理乎？非生民之常道也。無此理乎？乃邪術之妄談也。至於耳聾而能對文帝之問，此又奸之大者也。昔荆南有慢行和

尚，兩人掖之，一步累息，未嘗發言，人以爲異，施利之物山積。忽元夕，市井張燈，有民家夫出婦守舍者，及中夜，夫歸敲門，久之而後應。疑其妻有奸狀，急邏舍傍，有一僧踰垣如飛，且逐且呼，而後衆獲之，則慢行和尚也。乃知此等代不乏人，可不過爲之防哉！

景龍二年，有御史大夫馮思暴卒，見兩子持簿，引馮庭對。官聽按覆罪愆，官吏傍有舊識者張思義，手招馮曰：「吾爲假貸僧物，于今未脱。汝所坐者，不合於天后宫中亂越。可發願造《涅槃經》，鑄鐘以資餘祐。」却放還。馮既甦三日，寫經鑄鐘，更享壽四十八年。

凡如此類，皆僧人所撰記，如佛頂《心經》所載耳。人貸僧物久，幽而未脱，則僧取人物不可勝數，當入於無間，永無出期也。於天后宫中亂越，罪之不可赦者，造經鑄鐘而得免，則是經鐘乃爲人芘覆淫濫之具耳。治世常法，負債而不償，必償而後已，豈問僧與不僧哉？設有犯奸抵罪，入于縲絏，使之造經鑄鐘而可以逭刑者，吾未之見也。地獄固必無，設其有之，人神一理，必公正不阿，而後法行。今造經鑄鐘而免其奸罪，錫之永年，不公不正甚矣！使人自此淫濫而無害，豈非邪説害政之尤甚者歟！

梁武帝諱衍，以庭蔭早傾，常懷哀感，每歎曰：「雖有四海，無以得伸罔極。」故留心釋典，躬述注解，又親講讀，冀藉勝福。

古之聖人，大孝如虞舜，達孝如武王，豈不思念其親，欲報之德乎？魂氣歸於天，體魄歸于地，弗復可見也。於是脩祖廟，陳宗器，設裳衣，薦時食，不致死於其親，以

著其孝思焉耳。故曰：「生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮。」脩身慎行，全而歸之，以盡爲子之道而已也。由堯、舜傳之，至於孟子，經歷聖賢非一人，未有不謹於此者。自異端入中國，乃有輪迴報應、地獄天堂之論，以恐動人之心意，使孝子慈孫致思念於父祖者，必用其說。送終追遠，盡廢先王之禮，千有餘年。而梁蕭衍以萬乘之主，當流傳未久之時，不能式遏，反爲倡導，繙經造懺，滋蔓至今，豈非重可悵恨者哉！夫耳目可際者，一生之實者也。故未知心思決不能及者，前後生之事也。故未知生，焉知死，能善吾死者，必先善吾生也。蕭衍躭佛而不能自福其身，則又安能藉勝福以報罔極哉？佛氏求其說而不得，又恐因是而廢其説，則伸引三世，欲以茫昧轉化投人之心。凡人好生惡死，好利惡害，好富貴惡貧賤，好壽考惡夭折，好快樂惡憂沮，好强勝惡弱怯，有一于此，則中其術。是以其說熾然而不可撲。明君賢相、哲人達士當思有以救之，何忍助其聲氣以滅正道乎？使注解講讀、捨身爲奴可以資福，則當侯景反叛之日，臺城饑餓之時，諸佛菩薩略不慈愍，亦可疑矣。僧人則曰：「業通三世，自作自受，佛所不能救也。」果然，則梁武後身應當以清齋不殺、施經造寺之功，享受其報，何亦寂然不聞托生何處、有何善果乎？大抵其辭不定，多設塗路，以防考詰，如蛇鼠之穴，通籠盤互，要爲不可捕捉。若揆以實理，稽以至誠，如日熙天，物無能隱者。孟子曰「遁辭知其所窮」，釋氏當之矣。

唐玄宗研思注《金剛般若經》，至「是人先世罪業，應墮惡道」處，執筆狐疑，詔沙門道氤問其是非。氤曰：「佛力不可測，陛下曩於般若會中聞熏不

一，更沈注想，自發現行。」帝豁然若憶疇昔，下筆不休。

聖學以心爲本，佛氏亦然，而不同也。聖人教人正其心，心所同然者，謂理也，義也。窮理而精義，則心之體用全矣。佛氏教人以心爲法，起滅天地而夢幻人世，擎拳植拂、瞬目揚眉以爲作用，於理不窮，於義不精，幾於具體而實則無用，乃心之害也。如道氤之告明皇者，正是使心之術耳。明皇方疑而未決，一用其言，致思入念，如道家存想，隨所欲而萌焉。龍華之會、靈山之集、妙喜之國、兜率之天種種，現前皆可自誑。雖高才穎質、攻苦學道之士，於此有不能脱。又况明皇志滿氣驕，樂佚遊，樂宴樂，其心昏然者哉？

沙門仁贊曰：「孔子自衛反魯，贊《易》、删《詩》，六經由是而列，百王於焉取法。梁武、玄宗揺翰於至誥之場，遊心於真常之境，非天下英傑，可以與於此乎？」

無是非之心，非人也。蕭衍破國殞身，明皇致寇失位，萬世人君之醜也。仁贊徒以其親御翰墨箋注佛經，遂稱爲英傑之人，與孔子等。其諂諛後世之人主，以自立其黨，而忘是非之心，乃如此乎！餓死於臺城，不可謂至誥之場也；播遷於蜀道，不可謂真常之境也。以二君爲英傑，則自古破國殞身、致寇失位之君爲不少，亦皆天下之英傑矣。

釋法雲與僧旻年臘齊譽。雲公篤學，勞於色養，及居母憂，毁瘠過禮。旻謂曰：「佛有至理，恩愛重賊，不可寬放。惟有智者，以方便力，善能治制，何必縱情，同於細近邪？」

法雲之所爲，乃人之本心，自古至今，欲掃除泯滅而不得者。蓋天命之性，其理自

然，非智力技巧所能造作也。不遇聖賢，因其良心之未亡，歸諸正道，而陷身佛教，又與僧旻爲徒，乃法雲之不幸耳。孟子曰：「天生烝民，有物必有則。民之秉彝也，故好是懿德。」僧旻者，戕毀物則之人也。毁則爲賊，反則爲亂，又可責以仁義之人道邪？

釋僧梵幼學群書，年二十九，聞講《涅槃》，遂投僧出家。乃精究《涅槃》。法筵一開，聽者數千。崔覲注《易》，諮之宬長。大儒徐遵明、李寶鼎求授菩薩戒。梵背儒向釋，崇信日增，洗穢奉禁，始終如一，留意《華嚴》以爲來報。

《易》之爲書，言陰陽、天地、開闢、神化，而不離乎君臣、父子、日用之常。佛説方之，猶鱉之疑於龜，蟮之疑於蛇，似而不同也。不知僧梵所以告崔覲者，果何語邪？若於《易》有見，必不爲僧。若髡首胡服，絶倫滅類，而終其身必不知《易》。豈可亂其名實哉？徐遵明、李寶鼎，章句陋儒，於聖門蓋望洋而嘆者爾。使知顔回請事之語，子思慎獨之教，何菩薩戒之足云乎？常人之所懼者死也，所惑者鬼神也，所祈向者福利之報也。佛氏因此入其説，故下愚從之，若水之赴壑。君子欲自立於天地之間，不爲邪説所變者，盡心孔孟之學可也。

釋曇延著《涅槃義疏》。疏畢，恐不合聖理，乃於塔前以火驗之，其卷軸並放光明，通夜呈祥。

理之所在，先聖後聖，其心一也。曇延造《疏》，若於理周盡，何異前言？若有所未安，更須進學。如飲水食飯，其冷暖饑飽之意，他人豈能知之？乃驗之於火，以卜中否，可笑甚矣。復云「經軸放光」，則又妄之極也。火無不化之物，今以大乘經典投之

火中，應手煨燼。曇延獨以何道使《疏》不可焚？無乃幻術邪？自達磨而後，凡參禪悟徹者，必求人印證。夫得道不得道，在我而已，人何預焉？我誠自信，孰得移敚之？我誠弗悟，孰能分與之？必待人言爲是而後以爲是，是信否在人而不在己，與對塔焚《疏》者何以異乎？

靈潤十三出家，二親既終，弟兄哀訴，曾無動容，但爲修冥福而已。

靈潤割父母天性之愛，棄兄弟哀訴之言，自以世網超脱，慧刃能斷，然良心終不可忘也。何以驗之？靈潤雖無動容，而爲修冥福，則其心於父母有絲毫不忍之意。當其回向之時，必曰資薦父母，終不曰資薦道路他人也。即此絲毫不忍者，乃是人之本心，佛教以爲幻妄，掃而去之；儒教以爲惻隱，保而存之，其異如此。或者謂儒佛同歸，是冰炭可以共器乎？

釋窺基，尉遲鄂公之猶子。奘法師見其眉秀目明，曰：「將家種不謬。若度爲弟子，吾法有寄矣。」諷之出家，曰：「此兒器度，非將軍不生，非奘不識。」基强拒，久之從命，曰：「聽我三事：不斷情慾，葷血，過中食。」奘許之。年二十五，造疏百本，系曰性相義門，至唐大備。玄奘爲開基創業之祖，窺基爲守文述作之宗。惟祖與宗，百世不除之祀也。厥父菑，子肯播，其百本疏主之謂歟？

奘欲誘取窺基，雖有犯戒毁禁，亦所不問，其心豈爲教基成佛邪？近婦人，食酒肉，犯三大戒，又烏能知性相義門哉？而奘聽其所欲爲，但幸其爲弟子，於理不可曉，無乃有奸計乎？故河東侯師正曰：「凡人子弟幼弱未能自立者，慎勿令從僧語笑，惡其以幻術誘取之也。」奘既爲奸，仁贊又

從而張大之，稱祖宗父子開創述作之美，皆一意耳。無生出之序，何得稱父祖？無傳繼之統，何得稱子孫？亂人倫，混名實，所謂淫辭邪説，不可不禁者也。

釋智玄會武宗毀滅，逃歸舊山。宣宗龍飛，放還上國。大中三年誕節，詔諫議李貽孫、給事楊漢公與玄議論，大悦帝情，因奏天下寺廢基，勑各重建，玄之力也。廣明二年，僖宗違難西蜀，詔赴行在，每談真理以解上心，御親揮毫，賜號曰悟達國師。

武宗用李德裕爲相，唐室幾於中興。宣宗即位，自以於武宗爲叔父之尊，改其美政，故史臣論著，以宣宗有小善而無人君大略。今考其時事，灼然不可掩已。父母劬勞之日，所當悲慕不樂，仰法太宗之孝，乃令廷臣與胡人議論，❶遂遭諛語，復興廢寺，亦異於繼志述事、丕承先烈者也。至於僖宗播遷失國之人，又何責焉？知玄每談真理以解其心者，必非克復宗社、削平叛逆、康濟生民之碩畫矣。

釋惠嵩，高昌國人，少出家。兄爲博士，嘗勉嵩令罷道。嵩曰：「腐儒小智，當同諸糟粕，餘何可論？」元魏末至京，本國請還。嵩曰：「以吾之博達，非邊鄙之所資。」固執不往。高昌乃夷其三族。嵩聞之，告其屬曰：「經不云乎，三界無常，諸有非樂，何足怪哉！」

佛之教，欲以大悲願力盡度衆生，故阿難贊之曰：「若一衆生未成佛，終不於此取泥洹。」惠嵩學佛者也，未能度人，先殞其族，此何道邪？彼之教曰「三界無常」，何爲愛戀中華而輕賤邊鄙？又曰「諸有非

❶「廷」，原作「延」，據明刻本、和刻本改。

樂」，何爲自恃博達而詆誚儒風？遂使三族之人無罪夷滅，愚狠慘酷，蛇虺豺狼之不如矣！

釋僧邕，世傳儒業，年十三出家。

以儒爲世業，父祖所傳，不可失也。然惟學聖人之道者，則有教而無類。若農工商賈而無讀書爲學，是謂出幽遷喬。蓋六經者，正道之所存，人倫之至教也。不然，則謂之不肖之人。夫不肖之人，父不得以爲子，祖不得以爲孫，破家辱宗，人理弗齒，若僧邕是已。王法所當治而不赦也。

釋惠斌博覽經史，十九爲州助教，懷慕出世。年二十三，剪落。父於汶水之陰、九達之會，建義井一區，仍樹碑銘云：「哀哀父母，載生載育。亦既弄璋，我履我復。一朝棄予，山川滿目。雲掩重關，風爲大谷。愛敬之道，天倫在茲。殷憂莫齒，見子無期。鑿井通道，托事興辭。百年幾日，對此申悲。」

惠斌博覽經史，年既踰冠，父母倚望以成家者也。棄親而去，無復人心，理之所不容矣。觀井碑之語，哀怨感切，讀之令人怵惕而惻然，想當人之情爲何如也。其所以建碑於九達之會者，必其力不能制其子，庶幾往來之人、官師之間，或見或聞，動心興念，能反之耳。則不知是時爲民上者以爲是乎？以爲非乎？亦有欲存天理、明人倫、行反道敗德之誅者乎？後人目覩此事者，亦將崇邪毀正，姑置不問而已乎？夫天性至恩不可解於心，猶水之濕，猶火之熱，孰能逃之？而佛之教乃一切除埽，謂之至道。嗚呼，異哉！嗚呼，異哉！

致堂先生崇正辯卷之一終

宋儒胡致堂先生崇正辯卷二上

南豐裔孫　濬古邱重梓
清寅直
深叔平
瀾仲海
濱鶴汀　重訂
濤次涇
湘佩芳
森三木較字

釋智顗買海曲爲放生池，遣沙門惠拔表聞于上。陳主嚴禁，立碑。後有黄雀滿空，翱翔相慶。顗曰：「魚來報吾恩也。」此天台智者也。

天台智顗，釋門所謂高僧也。而其所爲如此，殆亦庸人耳。天地之間，生物之衆，不可以名盡，不可以數計。區區於一池，以活魚蝦蚌蟠之屬，不亦狹哉！佛力廣大，悲願崇深，不能及物，乃復託於世主立碑書禁，則何貴於佛乎？彼池中之魚，仗智顗涵育之德，則當如明度所養鴿雛，超生人天之勝，而未能脫離。舍鱗介而得羽毛，免鈎餌而就羅網，則亦何較耶？

釋齊安姓李，年數歲，有異僧款門，召見摩頂，安亟請出家，父母呵止。安曰：「禄利之養止於親耳，冥報之利不其遠邪？圭組之榮止於家耳，濟拔之益不其廣邪？」二親從之。

冥報之妄，予前章屢明之矣。其所謂濟拔廣益者，殆亦空言耳。昔二帝、三王，治化之極，和氣充塞於兩間，以言其民，則比屋可封，刑措不用；以言其物，則百獸率舞，魚鱉咸若。其功德之所及，皆誠實著見，可指名而道於口，可視効而顯於事也。如

佛欲使衆生盡登覺路，皆證涅槃，同入妙樂國，共逢龍華會，盡空虛十方三世一切平等，如琉璃色，咸得爲佛，蓋徒空言而無其實。自佛在時已不能爾，况其後學以妄傳妄者乎？非特齊安之愚所見如此，世之服儒衣冠、口誦先王，亦從而和之曰：「諸佛威神之所建立，妙勝宏博，非周、孔所及也。」蓋樂於誇誕而不覈其情實故耳。今以是詰之，則又曰：「三界本空，諸有非樂，如佛者乃無爲功德也。」夫既以空爲宗，以有爲患，則又何必言世界之事，以濟拔爲功哉！齊安欲出家，其父母止之者，本仁心也。一爲僧人摩頂，遂決意不返者，遭幻誘也。故凡子弟幼冲，資質慧利，可以教授者，當亟擇明師，誦以六經，使入先王之道，慎不可與僧人狎熟，必爲所誘惑而不可救也。

釋惠寂年十五，懇請出家，父母不許。年十七，又請，其親未決。寂乃斷左無名指及小指，致堂陛曰：「答謝劬勞。」遂依南華剃染。

後世聖道不明，異端肆於天下，爲民上者不知以教化爲事，遂使惠寂輩公然違親毁形，徑行不顧而刑辟不加焉。夫父母之有子，生則賴其養，死則賴其葬，世則賴其紹而不絶，其顧復劬勞，如天如地之無窮，豈有量哉！而惠寂斷其二指以爲報，何愚狠至此極也？然惠寂之良心則猶未亡，其曰「答謝劬勞」，則是亦知劬勞之當報，但迷於異教爾。此皆爲民上者，當任其責，教而不從，繼以誅戮，庶乎其少息矣。

釋僧生常於山中誦《法華經》，虎蹲其前，誦竟乃去。後每至諷誦，輒見左右四人爲侍衛。

此惟僧生自見乎？抑與人同見也？若與人同見，其人必怖畏而去，以語於人，然

後人得而知之。若僧生自見，非存想之極，妄相成形，則深山窮壑之中，虎豹豺狼之所嘷，魑魅罔兩之所逢，僧生僅能脱身，因以爲異耳。

釋惠慶誦《法華經》，每夜吟諷，聞空中彈指贊嘆之言。後乘船遇風波，唯誦經不輟，船在浪中如有人牽之，倏忽至岸。

《法華經》，佛之所説也，惠慶但能誦之而已。誦之猶可以輕犯風濤，則經之神力固當不可思議。欲驗此事者，取《法華經》投於火而不能焦，投於水而不能濡，投於空中而不能墜，投於斧斤而不能傷，吾然後信其爲異，而猶不信其正勝也。

釋普明誦《法華經》，每至《勸發品》，輒見普賢乘象立在其前。

普明既每見普賢，何不相隨而去？普賢既屢證普明，何不啓口一言？普賢在佛時是人乎？則既死千年之後，安得猶與白象俱存也？若表行爲名而已乎？則假言立義，豈復有狀貌聲色之可見也？故凡狀貌聲色之物，無有人不能見而已自見之者。人所不見而已或見之，非怪即妄而已。

釋法莊誦《大涅槃經》，嘗聞兵仗羽衛之響，實天神來聽。

石勒微時爲人傭作，聞四山有聲，以告其母。母曰：「作勞耳鳴也。」勒後雄據中原，此蓋朕兆之先見，所謂國家將興，必有休祥者也。法莊誦經而聞兵仗羽衛之響，又知其爲天神來聽，則妄矣。古人曰：「天神降，地祇出，人鬼享。」蓋「祭神如神在」，「如在其上，如在其左右」，非真有形聲影響之相接也。僧人不明乎鬼神之情狀，故其言大抵入於詭怪，又取事之疑似者附會爲説。佛經所記鬼神之名與其居處、形

貌、衣服、職事不可勝數。道家亦倣效而爲之，瀆亂天地，狃雜人鬼，非先王之法，明君賢相所當革而正之者也。

釋法恭誦經三十萬言，每夜諷誦，輒有殊香異氣入房。

凡學道者，得意則可忘言。法恭誦三十萬言，異於一言而悟者矣。佛學以了心見性爲至，不知異香入房，何預於道也？正使有之，亦妄聞耳，猶牛蟻弓蛇之類耳。然必至於夜而後有，則又妄之最甚者也。故凡所謂見普賢、聞天樂、天神來聽、異香入房之類，自僧人有識者猶鄙而不言，而士大夫忍或神之，以爲希有。吁！亦愚矣！

釋惠豫誦《大涅槃》、《法華》等經，嘗寢，見人來扣户。問其故，答云：「師應死，故來奉迎。」豫曰：「小事未了，可申一年否？」答曰：「可。」至明年而卒。

佛教中有術使人預知死期，僧人得之，往往以爲神異。或曰「吾某日當去」，或曰「明年某月吾去矣」，此精於卜相者亦或能之，何足貴哉？人死猶其生，其來不可禦，其去不可止。若可留一年，則十年、百年皆可伸引而常存，此理之所必無也。近世儒者，如師魯尹公、子厚張公、康節邵公，皆閒於死生之際，辭氣不亂，安静而逝，君子猶以爲未及曾子易簀之正也。蓋聖人以生死爲分内事，無可懼者，故未嘗以爲言。佛氏本於怖死，是以《藏經》五千四十餘卷，《傳燈》一千七百餘人，皆皇皇然以死爲一大事。彼三代之民，直道而行，順受其正，夭壽不貳，修身以俟之，不聞有輪迴之説。豈非簡易明白之道，何至惴恐經營若彼其切哉？自佛教入中國，説天堂可慕，説地獄可怖，説輪迴可脱，於

是人皆以死爲一大事，而舍生取義、殺身成仁之道晦矣。夫既不以死爲常事，❶必至於貪生失理，懼死怛化，而不能順受其正也。自兩漢而上，戰國、春秋之時，聖人所謂道喪之世也。當其時，義心激切、視死如歸者，班班可考。其心初無慕怖，安於其義而已。後世學佛者，自以謂其道可以了達生死，而其行事，視三代之風尚未能及，况聖賢之際乎！

沙門佛調自尅亡日。近遠與訣曰：「天長地久尚言崩，而况人乎？」遂還房，端坐而卒。後白衣弟子入山伐木，見調在岩上，衣服鮮明，驚曰：「和尚尚在此耶？」曰：「吾常在耳。」遂發其塚，不見其屍。

道家者流有修練之訣，其效至於飛空而仙，解形而去。《楞嚴經》猶能斥之，以爲外道。佛調乃解形者也。然僧人善爲奸詐，吾猶未信其爲解形也。恐其未嘗死，故爲此一節出奇示變，他人不知而弟子知之，相與隱匿，必有所謀而然也。不然，正是佛教所斥，其不足道亦明矣。

佛圖澄善誦呪，役使鬼物。以麻油襍芋塗掌，千里外事皆徹見。石勒以殺戮爲務，沙門遇害甚衆。澄憫念之，見勒曰：「至道雖遠，亦可以近事爲證。」即取甕盛水，燒香呪之，須臾之間生青蓮花，色耀於目。勒由此信服，於是中州胡晉略皆奉佛。

石勒，五胡之雄傑也，連百萬之衆，爭衡僞定則能之矣，其於聖王之道則不知也。佛圖澄乃幻術之最高者，然非正道所貴也。聖人之心若鑑，物來能明，事至能斷，不役目而無不見，不役耳而無不聞，不勞智慮

❶「常」，原誤作「嘗」，據和刻本改。

而無不知，不出户而知天下，不窺牖而見天道，千歲之日可坐而致，百王之法端拜而議。何爲能然耶？不欺不誕，不爲幻巧，不説心法，惟盡理而已矣。佛氏執理爲障，聖人盡理而通，宜其背馳異趣，卒不可合也。今使天下之人皆能爲澄之所爲，而於父不孝，於君不忠，則其所爲乃鼓亂作賊之具耳。於父而孝，於君而忠，雖手不塗油芋，甕不生青蓮，無害其爲道也。後世人君當以堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子爲法，勿如石勒爲幻術所誑，傾心奉事，變其國俗而無益於政治，發千載之一笑也。

晉軍出淮、泗，隴北被侵逼，三方告急。虎乃瞋曰：「吾奉佛而致外寇，佛無神矣。」澄因讓虎曰：「王過去世爲大商，主罽賓寺，嘗供大會中有六千羅漢，吾亦預會。時得道人語吾曰：『此主人病死，當生雞身，後王晉地。』今爲王，豈非福耶？疆場軍寇，乃國之常耳，何爲怨謗三寳乎？事佛當在體恭心順，顯暢三寳，則佛教永興，福祚方遠。」

孔子曰：「躬自厚而薄責於人，則遠怨矣。」是故有苗不服，則退而修德；文王征崇不服，則退而修教。舜、文，大聖人也，而尚如此。孟子曰：「有人於此，其待我以横逆，我自反焉：必不仁也，必無禮也。」今佛之爲教，未嘗責己，苟有乖忤，則曰魔事也，則曰業緣也，亦曾有一言曰「此必我未善者」乎？石虎凶暴，固不足以語此。澄苟以此試開導之，人情不遠，切己則思，安知其不少痊也？乃欺以前生之事，謬爲商主之言，恐懼之以雞身，誘引之以王晉，而淮、泗被侵，三方告急，澄不能爲之計也。徒以顯暢三寳、永興福祚爲言，是有

益乎？是無益乎？後世人主不幸而遇澄之幻，其亦信之乎？其將斥之乎？

澄謂弟子法祚曰：「戊申歲，禍亂漸萌，己酉，石氏當滅。吾及其未亂，先從化矣。」即遣人辭虎。虎出宮慰諭。澄謂虎曰：「出生入死，惟道之常。修短分定，非人能延。念意未盡者，以國家心存佛理，無若興起寺廟，崇顯壯麗，稱斯德也。」

澄所以告其弟子與告石虎者，何得反覆不侔耶？既曰「及其未亂，當先從化」，則是生死在我，去住自如也。又曰「修短分定，非人能延」，則是天命有限，欲止不可也。則未知澄以數盡，不得已而死乎？抑數未盡，自經而絶乎？智者必能辨之矣。且當其將死之時，石氏危亂已著。澄果有愛人忠虎之計，史必傳之以爲美談。今其勸虎之言曰「無若興起寺廟，崇顯壯麗」而已。是以有道君子闢之曰：「佛氏之教，名爲廣度衆生，終必歸於自利之塗。」聖人復起，不易斯言哉！

澄左乳旁有一孔，圍四五寸，通徹腹内。有時腸從中出，或以絮塞孔。夜欲讀書，輒拔絮，則一室洞明。又齋日，至水邊，引腸洗之，還復内之。自説生處去鄴九萬餘里。

華佗之爲醫也，至於剖決胸腹，洞視五臟，洗濯腎胃而藥之，乃濟人之實功也。佛圖澄乳間之孔，理之所難明也。人有九竅，其開闔出納皆有至理，缺一不可。今乳間有孔，則氣自孔出，食自孔入，而咽喉無用矣。蓋幻術之精，駭愚人之耳目者，亦猶吞刀吐火、殺人而復活、被縶而自解之類耳。夫以燭照夜，以食滋生，腸胃受納變化而泄之，乃人生之常。今開孔取明，引腸於外，既食而又滌之，不亦多事乎？借

使實然，未免於反物爲妖，執左道以惑衆，況萬無此理者哉！

釋通達住京師，講大乘。左僕射房玄齡迎於第中，父事隆重，不以形言致隔。曾見人騎驢歷寺，從而乞焉，惜而不與，其驢尋死。

取物於人必有禮義，非義不取，非禮不受。他人之驢，我何有焉？乞之非義矣，其不與者未爲失也。驢尋自死，亦事之適然，豈爲不與而致死哉？不然，天下凡人之物，僧皆可取，而不得即有禍患，此乃大盜之術也。房公亦唐世之名臣，何爲惑於此等，貽笑後代，乃將來之龜鑑耳。

贊寧論，或曰：「感通之説近怪乎？」對曰：「怪則怪矣，怪在人倫之外也。苟近人倫之怪，乃反常背道之徒，此怪非心所測，非口所能。今神仙鬼物，皆怪者也。仙則修鍊成怪，鬼則自然爲怪。佛法之怪則異於是，自然而然，正怪也。在人情則謂之怪，在諸聖則謂之通，『感而遂通』。故《智度論》云：『置世界於一毛，凝海水於五味。』」

先聖智周萬物而不語怪，必有不可語者矣。不可語而語之，其弊無所不至。而後世好奇之士，或著成編録，豈知聖人之意哉！若贊寧所論，則又頗僻之殊尤者。夫名實不可亂，謂之怪矣，安得以爲通？謂之通矣，安得以爲怪？若置世界於一毛，凝海水於五味，納須彌於芥子，斷妙善於棗葉，皆以心法起滅，幻術隱顯，非道之正，與「感而遂通」之教，猶白黑薰蕕之不相侔也。豈可同年而語哉！

釋寶瓊，緜竹邑人，與什邡縣連封。彼並崇道，不奉佛僧。李氏正作道會，邀瓊，既至，不禮而坐。僉謂不禮

天尊，非法也。瓊曰：「邪正道殊，所事各異。天尚不禮，[1]何况老君？恐貽辱也。」衆不許。遂禮，一拜，道像動摇，又禮一拜，連坐反倒。合衆驚懼，一時回信。

宣和中，令天下僧人頂冠易服，靡然從風。都會精藍改爲道觀，胡神佛像無不更造。雖以日華、嚴蓬律師等守死冒形而不變，亦不能禦也。于時四海九州之廣，未嘗聞有動摇反倒之應。寶瓊何以使然？蓋能幻耳。不然，則或置像杌桯，或風力震動，事出偶爾。寶瓊因而自神，衆又無識，故爲所惑也。大抵佛、老皆異端，取此舍彼，是惡醉而强酒，惡濕而居下，何以相賢哉？

釋明度常講《金剛般若經》。有鴿巢於屋楹，乳養二雛。度每以餘粥就巢哺之。忽學飛，墮地皆殞。度夢二小兒曰：「兒等本受卵生，蒙上人爲養育，誦經，持回向，令轉生人道。距此寺東十里間某家是也。」度考之，果驗。

惟人爲萬物之靈，今能使禽鳥之身化生爲人，其功德真不可思議也。後世如遇兵盜疾疫，生民減少之時，但募僧人誦《金剛般若》，而取一切禽鳥之雛，使自以粥飼之。每一僧歲中回向雞鳧易生之物，加以神力，免其殞墮，見夢而徑化人身，姑以百數，則萬僧所哺，坐獲百萬生靈於一歲之間，豈非至神之化，儒者所不能及矣！夫聽言之道，必以其事試之，而後信否可見矣。

釋清虚游藍田悟真寺。上方北院舊無井，清虚祈泉，[2]以刀子刺山，果獲

[1]「不」，原作「下」，據明刻本改。
[2]「祈」，原作「祚」，據明刻本改。

泉湧。

水在地中，猶血在人身，無所往而不在也。萬丈之山飛流懸布，世人不以爲怪，亦猶人頂顱未嘗無血也。僧人鈎奇示高，居於大壑深巖，人所鮮到之地，或有水脉泉眼，因而導之，漸至深廣，則必立爲美名，以著神跡，所在多有之。借使高僧道力隨感而有，未免因地得泉，豈足表異？若乃變化感應，出於理外者，何不鑽木斷竹、焚草鎔金、鑿壁剜剸、敲鐘擊鼓而使水出，以資飲啜灌溉之利哉？

釋守素居院庭，有青桐四株，皆素手植。元和中，卿相多游此院。桐至夏中，無何發汗，汙人之衣，若輠脂焉。素呪之曰：「我種汝而汝滴汗，爲人所惡，來歲若然，我必薪汝。」自此無矣。

草木有生而無知，禽獸有知而無義。吾嘗聞熊弄梃、雀緣竿、馬舞牀、鴉角抵、鸚鴿識字、鯉魚躍刀，其類甚衆，而未聞草木之能聽言受教者也。桐忽有汗，已而又無，桐非有知於此也。今歲忽有，明歲忽無，皆偶然耳。守素之意，特以其美陰，貴客所賞，苟獲沾汗，則游憩遂息，以此爲懼，遂致禱祈。而不知物生有偶然者。攀緣公卿，賴此一物，爲可憫嘆也！

釋遂端坐亡，須臾口中出青色蓮花七莖。

宣和中，京師禪寺有長老坐化者。當時盛夏，色身堅固，天柱不折，車馬奔湊，供施鉅萬。已而稍有穢氣，至者疑焉。其徒貪於財利，不知變也，腐壞益甚。或發其奸，蓋用鐵錐自尻而貫於腦，疊手趺足，皆繩所維也。遂端坐亡，口出青蓮花，無亦此比乎！度死喉所受，正可五七莖耳。芙蕖品類固有白者，其艷微青，猶白桃之變疑於碧色，皆世間所有，非異物也。僧人

欲爲奸利，則殘其師友不顧如此。惑者方咨嗟嘆慕，以爲不可及，曰：「我何修而能至於是哉？」非天下之大愚乎？

釋鴻莒無疾而逝，至三更，手敲龕門者三。弟子哭泣啓關。云：「與吾换新衣，緣佛土諸上善人嫌吾服章不浄。」易畢而終。

古之人制禮，死者三日而後大斂，尚意其未死也。過三日則無可生之理矣。鴻莒已死而蹔蘇，在一日之内，無足怪者。而其眷戀衣服，不忍令弟子得之，託言佛土善人好新惡弊，易畢而死。其貪悋之情可見也。人之死也，魂氣歸于天，體魄歸于地，衣衾棺槨所以藏體魄也。若魂氣，則無不之也。鴻莒易衣而死，將以見佛土善人，是既死而體魄猶能行也，亦不知死生之故矣。豈有上善人而嫌服章不淨者耶？

釋惠元於武陵平山立寺。卒後，有人入武當山下見之，神色甚暢，寄語寺僧，勿使寺業有廢。自是，寺内常聞空中有磬聲。

人既死，無復再生之理。惠元既死而再生，不可信也。若非初未嘗死，故爲此怪，則見於武當山下者，或以形狀偶類，或相與遯逃，應和而爲之耳。予嘗游衡岳之方廣寺，寺僧靈鞏離席致敬，爲予言曰：「此五百羅漢所宅，有金燈玉磬之瑞。」予曰：「玉磬可見乎？」鞏曰：「至誠祈禱則聞之而已，不可見也。」予曰：「不可見，則何以知其爲玉哉？」鞏面赤口呿而不能對。而凡游方廣，必供茗修佛事，以祈見燈與聞磬也。或曰：「然則金燈非乎？」予曰：「有一居士，嘗於方廣蔬食致齋，願見聖燈。自黄昏瞑拜至午夜。靈鞏云：『燈時至矣。』俄風雨驟作不止，僧人與居士從者

皆已懈倦就寢，而居士者拜祈愈切。及雨收燈見，若有若無。急呼衆人，既起，雨復作，又已黯然無所覩矣。又有一居士嘗游五臺瞻光景，時四方至者甚衆，内室充盈，獨於僧寺門授館。一日四更後，遊人寂息，忽聞剥啄叩門者。司門僧：『誰？何之？』對曰：『張燈人歸耳。』通夕怪笑，捧腹殆痛。及曉，以語人，無肯信之者。方廣之燈，殆亦五臺之飛燼歟！人言五臺山有石如水精，承日月之光，光氣相射。山高寒，多雲物，未嘗澄霽。時或雲破日漏，則被照之處暎帶成色。故凡游人皆誦日光菩薩，聲振山谷。其事可疑矣。僧人指其形似者爲之立名，曰『此金橋也』，『此金輪也』，『此金燈也』。愚俗之信，以謬承謬，莫可解也。正使其真有燈者，未聞五臺、方廣之僧能不用油蠟也。」

釋惠力，晉興寧中，乞陶處以爲瓦棺寺。初標塔基，每夕所標處輒移十步許。因伺之，見一人著朱衣武冠拔標置東方。遂於其處起塔。

凡釋氏所稱神怪之事，多以夜而後見耳。其後見未有衆人同之者，故吾每於此致疑。以問其徒，未有能答者也。惠力所爲建塔，必以供佛也。相攸卜地，擇其爽塏，古人亦爲之。朱衣武冠何物哉？乃能拔標移徙其處，他人不見，而惠力又獨見焉？蓋欲倚此言爲神怪，以欺惑衆心，圖其財物耳。姑就其言辯之，其妄如此。况萬無是理乎！

釋惠敬有一奴子及沙彌爲鬼所擊。其後山精見形，詣敬具謝，云：「部屬不解，横撓法師眷屬。」既終，室有異香。

凡扑人者，必以手執朴。而鬼則無形，安得手執朴乎？凡物，生則有色香可愛；

及死，則日就臭腐。惠敬既死，安得有香乎？或曰：「麝臍沈水，死物而香，何也？」予曰：「麝臍沈水之類不過數種。自有天地以來，死而必臭，萬物之理也。凡人不稽理而信怪，是以説愈怪而愈無理也。」

釋明準於范陽北山刊石，寫經灌鍈，以俟慈氏下生。鑿山攻石，石悉頑惡。準知山靈秘吝，疏告陰靈，請裨善務。俄於定中見無量石皆中刻字，圜廓挺立，不期畢工。

道一而已，亘萬古而無弊。得之者或先百世而生，或後百世而出，其言得行，若合符契。蓋至當歸一而精義無二也。然堯、舜、禹，君臣也，而並；文、武、周公，父子也，而處。孔子没，至今千有餘歲而無聖人。或數或疏，皆非人所能爲，安可預立名字、先定年月，以探後聖生出之期乎？佛氏所謂幾劫之後，慈氏下生。吾不恨不及見之，乃恨僧人年命短促，其欲見之心，不能踐其言也。禪者之遁辭，則又不然，曰：「何處非慈氏，汝自不見耳。」或曰：「修行善業，常得善報，則終必見之。」今姑用其言，通計三世：人壽以七十爲率，不過二百一十年。自佛滅度至今，其爲二百一十年多矣。若又增益世數，以合慈氏下生之日，則佛不當言三世爲限。若人之受生，止於三世，不復可益，則佛未嘗永刦，人身不墮異趣之理。未知明準露電之軀，壽年幾何？山石泐磨，能得幾日？而渺茫未生之慈氏，誰復能見也？揆此一事，則疏告陰靈、得無量石者，同一愚妄耳。準既發心刊經于石，山而有靈，自當敬畏佛言，又何待疏告而後出石哉？石若不中刻，則是山本無佳石也。或更鑿而得中刻者，則是山本有佳石也。石之有無，生

於定形之山，不可增損。云何衆人不見而明準獨見無量可刻之石乎？縱使準以定力，獨見而鐫刻之，人亦豈皆能入定而用其工哉？吾欲一一辯之，其妄不可勝窮；欲止而不辯，以世之無知受惑者衆，不得已而爲此多説也。

釋法興洛京建三層七間彌勒閣，高九十五丈，尊像七十二位聖賢、八大龍王。卒，聞空中天樂，云兜率天衆來迎也。

吾嘗遊西京龍門兩山寺宇，刻石爲像，如蜂房水渦，不可勝數。寺有以大佛得名者，其功蹟雄偉，皆唐則天、中宗時以天下之力所建置也。其視法興三層七間之類，猶海岸一沙耳。則天老以憤終，中宗卒被弑殞，兜率天衆方是之時，❶何嫌何疑，不以樂迎之乎？於梁武亦云然。

釋智江住微子之墟，締搆堂宇，輪奂可觀。復塑慈氏、釋迦二尊、十六應真像。

微子能存其國既亡之祚，有君臣之大義，有父子之至親，孔子未嘗許人以仁，而稱微子爲殷之仁人也。後世人君思見前哲，雖千載之遠，猶當崇奉祀典，如出乎其時，以表勵風俗。乃使夷狄之人，亂倫之教，肆然居其舊都，華屋淫祠，明示得意，以不仁不義土木之像，污至忠至孝仁人之土。夫豈智江匹夫庸妄無忌之罪哉？實當時居是邦爲人上者無窮之耻也。

釋惠紹慕藥王，燒身供養。薪火洞然之際，有一星其大如斗，直下烟中，俄而上天。見者皆謂天宫迎紹。

星隕則如石。古之大聖人曰「隕石于宋五」者，据已隕之形至地而言也。曰「星隕

❶「天」，原作「大」，據和刻本改。

如雨」者，据方隕在空不至地之狀也。按事實書之，以明天變而警人事，猶造化之妙，不施智力而形色自呈，不可掩已。不知此何所据而謂之星也？其有光乎？其無光乎？有光則不隕，無光則石耳。人之生死亦猶是也。人之生死有不可移之命。三代之民，終身以俟死而已。任其死生，有何不可而必欲自焚乎？星既隕墜，豈復能升？猶人既殂落，豈復能活？今曰天宫星下迎紹。方爲煨燼，云何上天？一事而三誕。蓋其道以空爲宗，故自以爲非誕也。然則果何物也？曰：「火灺之大者，飛揚明滅，何足怪哉？」

釋僧瑜發誓燒身，集薪爲龕，合掌平坐，誦《藥王品》。火燄交至，咸見紫氣騰空，久之乃歇。其後，旬有四日，瑜房生雙桐樹，識者以爲娑羅寶樹，尅炳泥洹。瑜之庶幾，故現斯證。

烈火之燄加以人膏，其滋熏鬱攸，正爾紫赤，非瑞氣也。既焚之後而房生雙桐，未知生於屋下乎？爲復生於中庭乎？無乃地氣之偶生乎？抑亦弟子之所種乎？然僧人以爲釋瑜自焚之瑞證，此不難驗也。擇其能用《藥王品》者，坐以積薪焚之，既燼，俟旬又四日桐樹雙出，吾猶未信。是何邪？死亡之室，人所不居，陰氣感生，亦無不有，豈特桐樹哉？生苕則爲地錦，生菌則爲靈芝，由其所言耳。

釋惠益誓欲焚身，於鍾山之南置鑊，辦油入鑊，据一小牀，以劫貝自纏，上加一長帽，以油灌之，手自執燭，然帽，念《藥王品》，火至，眼乃昧。

人之稟氣，愚智勇怯各各不同，聖人順其性而成就之，佛氏因其偏而化誘之。如司馬兵法，使貪、使愚、使勇、使怯，赴湯火、蹈白刃，無所不可，權謀之道也。藥王燒

身，乃佛誘人之一術耳。必有戇者信焉，甘心自焚而不悔。彼既焚者，冥然而無知矣。而未焚者，或疑或怖，或信而從之，皆足以恢張其教，而昧者終不悟也。

釋寶崕於益州城西路首，以布裹左右五指，❶燒之。有問：「痛邪？」崕曰：「痛由心起，心既無痛，指何所痛？」並燒二手。於是積柴於樓上，作乾麻小室，以油潤之，自以臂挾炬，麻燥油濃，赫然火合。於熾盛之中禮拜。比第二拜，❷身面焦拆。重復一拜，身踣炭上。

佛教以心爲法，不問理之當有當無也。心以爲有則有，心以爲無則無。理與心二，謂理爲障，謂心爲空，此其所以差也。聖人心即是理，理即是心，以一貫之，莫能障者。是是非非，曲曲直直，各得其所，物自付物，我無與焉。故曰：如天之無不覆，如地之無不載，如四時之錯行，如日月之代明。如飛走動植，並育而不相害，仁義禮智，並行而不相悖。夫又何必以心爲空，起滅天地，僞立其德，以擾亂天下哉？今夫人目視而耳聽，手執而足行。若非心能爲之主，則視不明，聽不聰，執不固，行不正，無一而當矣。目瞽耳聵，心能視聽乎？手廢足蹇，心能執行乎？一身之中，有本有末，有體有用，相無以相須，相有以相成，未有焦灼其肌膚而心不知者也。學佛者言空而事忍，蓋自其離親毁形之時，已失其本心矣。積習空忍之久，於封剔焚煉而不以爲痛，蓋所以養心者素非其道也。凡人之生無不自愛其身，彼學佛者於蚊蚋之微、草芥之細猶不忍害，廣悲願也。自愛乃能愛人，愛人乃能愛物。故

❶「裹」，原誤作「裹」，據和刻本改。
❷「比」，原誤作「此」，據和刻本改。

養心保身者，濟人利物之本也。今乃殘之如此，將何爲哉？非有喪心之疾而然乎？

釋無染住五臺，覩金橋、寶塔、鍾磬、圓光，莫窮其際。且曰：「松柄之鼠，不知堂密中有美樅乎？」最後果於中臺之東，見一化寺，額號福生，内有梵僧數可萬計。染從禮拜，遽蒙慰勞，見文殊，亦僧也。染覩兹靈瑞，供施一百萬僧，盡焚十指。乃與一人將蠟布兩端，粗麻一束，香油一㪷，於中臺，從旦至暮，禮拜焚香，略無暫憩。至深更，命其人以布裹身，以油灌頂，夜半子時，然身供養，從頂而煉，至足方仆。

無染所見，不與人共之而獨見，則不可信也。天下無不可共見之物。不可共見而自云有所見者，妄而已。染見僧萬計，一一禮拜，計一日一夜可禮千拜，亦將十日而後畢，不知十日之間誰與之同見也？遽蒙慰勞，則有撫接之言，不知十日之間誰與之同聞也？染自是供僧百萬，又不知貧僧獨力何以辦此事也？已而油蠟麻布裹身而焚之，自頂烹煉，頂潰腦決則必死矣，豈能至足而後仆也！吾嘗聞辟穀學仙之人，或於深山巨壑，見怪氣，聞異聲，曰「此天仙合樂而來迎也」，遂投身其間。望之者亦以爲乘雲氣，御飛龍，入於杳冥之上矣。他日至其處，則有白骨存焉。蓋山間大蛇毒虺，吐氣成霧，日照暎之，粲然五色，其聲嘔軋窈窕，如鸎雛乳兒。然方士道人愚癡貪愛，往即其處，遂遭啗食而自不悟也。乃復相承以爲仙去，且記其處曰：「此某真人上升之地也。」今登、萊間，春夏之交，望見海市樓臺人物，宛若畫圖，無所不具，乃大蜃噓呼所爲，如

蠐蝀之類耳，非真有也。凡僧人遊五臺、蛾眉，所覩光變，殆亦此等也。關西人蘇季明嘗曰：「聞此二山最深幽處，有一種石，雲日漏光，相與輝煥，則其色如此，夜亦可見者，蓋寶氣也。」然不能濟人利物、治國齊家，正使天下之山一一如此，亦何足貴哉！

釋束草師曰：「世不堪戀，何可長也？」遂以束藁焚身，至明，惟灰燼耳。且無遺骸，又無廷燎驚咤之聲。❶計其少藁，不能焚此全軀，蓋起三昧火而自焚耳。

束草師必有大過，將逃匿焉，乃爲此計誑人而去，當時亦必有徒從共畢其事者。然一束之藁，決不能焚七尺之軀。今釋所謂有道高僧者，死而焚之，必非束草能辦，可驗也。或曰：「何以證其妄乎？」予曰：「以無遺骸，可以卜其名死而實遁矣。起三昧火自焚其軀，此當時徒從設誑之言，仁贊又從而信之。有三昧火必有三昧水、三昧風、三昧地。今世間江河汎溢，則可以三昧地塞之；庚伏炎暑，則可以三昧風吹之；焦旱爍物，則可以三昧水沃之；祁寒裂地，則可以三昧火温之。如此三昧，自佛至今千有餘歲，不聞一人能者。然則束草師三昧之火自焚其臭穢之軀，又何足言哉！」

釋行明嘗謂人曰：「吾不願隨僧崖焚之木樓，不欲如屈原葬之魚腹。」忽於林薄間委身虓虎前，虎争食之，須臾肉盡。

林薄何以異於木樓？虎口何以異於魚腹？與其投身猛獸，受齧嚼之苦，何如盡其天數，順性命之正？凡此皆於佛教之

❶「廷」，原作「延」，據文義改。

中，聞聲接響，不究其實而輕用其身者。世之智人少而愚人多。愚人吾安得一一而詔之？而所謂智者，亦未免有惑於此，吾是以著之云耳。

釋普淨斷食發願，願捨千身，速登正覺。今年千中之一也。徐入柴庵，自分火炬。

凡人欲學道，必有此身然後可學，未有既死而後得道者也。今指道旁枯骸謂僧曰「此骸昨夜三更忽登正覺」，僧其信乎？其不信乎？又指空中無形可見之處而謂之曰「此處有人明日當登正覺」，僧其信乎？其不信乎？如其不信，則普淨所爲，其愚可憫也；如其信之，是如普淨同一罔兩耳。

釋文輦自操斧伐檀，巧結玲瓏，重攢若題湊焉，號曰浮圖。開户入内趺坐，持火炬，誓之曰：「以此殘喘焚之，供養十方諸佛聖賢。」言訖，發燄亘空，其煙五色，旋轉氤氳，猶聞誦經之聲。

上古之俗，死則厚衣以薪，葬於中野。後世聖人易之以棺槨，取於《大過》「澤滅木」之象。蓋乾坤六子之至理，非人私智所造也。孟子曰：「上世嘗有不葬其親者，舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘬之，其顙有泚，睨而不視。夫泚非爲人毀譽而有也，蓋中心之誠發於面目也。於是歸反虆梩而掩之。」故孝子仁人之掩其親，不焚之以火，不沉之以水，不使蠅蚋狐狸螻蟻得傷之者，蓋天性自然，非爲利也。今釋子每舉一事，必希望一報，乃以天性爲幻妄，自以爲道，吾不信也。焚屍之臭，其氣不可近，如有諸佛聖賢，必不歆此。如其無之，文輦所爲不亦枉費乎！

釋僧群絶粒取水。忽有一折翅鴨舒

翼當梁，群欲舉錫撥之，恐畏傷損，因還，絶水不飲，數日而終。

絶粒之意，將以除口腹之養，爲清淨之身也，而未免於飲水，豈天下共白之道哉？人爲萬物之靈，智足以役使駕御之，仁足以涵覆長育之，禮足以裁成其用，義足以區處其宜。得志行乎中國，則施爲有其功；不得志處乎山林，則存養有其道。豈爲一折翅鴨鳧，而殞其不資之身哉？可謂不知輕重之甚矣。天下萬物不得其所有甚於此鳧者，僧群以一身纔足以活一鳧，其餘獨柰何哉？

釋曇稱見老人夫妻窮悴，稱乃捨戒爲奴，累年執役，及二老卒，然後復道。宋初，彭城駕山下虎食人，稱謂村人曰：「虎若食我，灾必當消。」於是獨坐草中，呪願曰：「以我此身充汝渴饑，令汝從今息怨害意，未來當得無上法食。」遂棄身噉虎，惟餘其頭。

聖人之道，老吾老然後及人之老，幼吾幼然後及人之幼。不愛其親而愛他人者，謂之悖德；不敬其親而敬他人者，謂之悖禮。輕重之宜，先後之序，非人智巧所爲，乃天理之自然也。曇稱爲佛之學，差正道於毫釐，陷迷途於千里，其所爲者，乃聖人之所謂悖也。父母之親棄而不顧，乃事他人，不爲人子而爲人奴，是謂知輕重先後乎？虎狼之性，以搏噬爲事。曇稱投身飼之，僅充一飽，所飼不繼，則必復饑。彼豈爲嘗啗一僧，遂終身絶食邪？天下之虎多矣，安得一一而飽之？曇稱之愚，豈不甚哉！

釋法進當時饑荒。進乃淨洗浴，取刀鹽，至深山窮窟餓人所聚之處，次第授以三皈，便掛衣鉢著樹頭，投身餓者前云：「施汝共食。」衆雖饑困，猶義

不忍受。進即自割肉掛鹽以啗之。兩股肉盡，心悶不能自割，因語餓人云：「取我皮肉，猶足數日。」

昔者墨氏兼愛，摩頂放踵而利天下，亦必爲之。疑若愛人利物，可以稱賢矣。而孟子原其心，究其效，極其流弊，以爲無父之人，比之禽獸，何哉？天之生物無非一本，而墨子以其私心欲爲二本故也。二本則無別無義，而人之大倫亂矣。今以禽獸觀之，豈非無別無義之極歟！是故「身體髮膚，受之父母，不敢毁傷」。雖刲股取肉，已父母之疾，君子以爲不孝，王法之所禁也，而况自臠其身以啗餓殍乎？饑饉之年，餓殍不可勝計，法進安得人人而飽之？禽獸之不仁猶不自食其類，法進將以其身教人食之，是獸之不如矣！

釋大志，大業之末，慨法陵遲，遂往東都，上表曰：「願陛下興隆三寶，當然一臂於嵩岳，用報國恩。」帝許之。志不食三日，登大棚上，燒鋏赫然，用烙其臂，並令焦黑，用刀截斷，肉裂骨見。又烙其骨，令焦黑已，布裹蠟灌，下火然之，光耀巖岫，志辭色不變。臂既燒盡，下棚，七日而卒。

大志用心，本欲以要君，希非常之報也。如其不然，則自焚於深山窮谷，人所不到之處，天地鬼神其必知之矣，何必詣闕上表，取可否之決於人主邪？煬帝雖荒淫不道，而所以處大志者乃爲當也。夫明欲廢佛法，豈爲一愚夫燒臂而復興？人主恩及含靈，❶豈爲一愚夫燒臂而能報？正使赴湯蹈火、決背刎首者千百爲群，適足以減遊食亂倫之輩耳，何足恤哉！然其徒終不爲此也。蓋先使戇一二人嘗試國家，

❶「含」，原作「舍」，據文意改。

若死而無効，則亦已矣。要當深察其情，勿爲所惑耳。

釋淨靄觀地獄圖變，顧曰：「異哉！審業理之必然，誰有免於斯酷者！」周武毁法，靄聞而嘆曰：「朱紫雜揉，狂哲交侵，何使五衆流離，四民倒惑哉？見此淪胥，寧分葅醢於盜跖耳！」徑詣闕上表理訴，帝不聽從。靄知大法必滅，不勝其虐，乃入終南山，跏坐盤石。留一布衣，自割身肉，段段布於石上，引腸掛於松枝，五臟都在外。見餘筋肉手足頭面剖析都盡，並惟骨現，以刀割心，捧之而卒。

四民，士、農、工、商也。士安於仁義，農安於畊桑，工安於器械，商安於負販。自堯、舜至於三代，世以大治，生於其時者，未嘗倒惑也。及佛教入中國，衣冠儒士蔽於死生，農、工、商賈劫於因果，於是人倫背謬，天理淪胥，面顛倒迷惑者滔滔皆是矣。周武慨然毁除佛教，所以解倒而除惑，功孰大焉！淨靄執迷不返，疾在膏肓，狠極發狂，披殘其體，所謂匹夫之諒，自經於溝瀆而莫之知者，何足稱哉！中國有道者之言曰：「感慨殺身者易，從容就義者難。」以此語格淨靄之所爲，其中否判矣。

釋僧藏炎暑脱衣入草莽間，從蚊蚋蝱蛭唼齧，血流汗洽，未嘗少睡。預知報盡，合掌而終。

奸人爲奇行，有爲人所知者，名利隨之，奇行之有効也；有不爲人知者，暗昧而死，奇行之無効也。若僧藏等所爲，竟喪其軀，其無効者乎！人之生，父母爲最重，君臣次之，兄弟次之，夫婦次之，宗族親疏又次之，州閭鄉黨又次之，四海九州又次之，禽獸草木又次之。僧藏等以餧飼蚊蚋爲莫大之功，猶人以溺爲醍醐，以矢爲香飯，有

此理哉？

釋定蘭父母亡没，每遇諱辰，悲哭咽絶，無以資薦。輒裸露入青城山，縱蚊蝱唼咋，且云「捨内財也，用答劬勞」。後乃煉臂、截耳、剜目，餧飼鳥獸。後有異人擎珠納空眥中，瞻矚如故，告曰：「南天王還師眼珠矣。」常曰：「《善戒經》中名爲無上施，吾願勤行，速要上果。」焚軀而絶。

定蘭於父母之存，則棄之出家，不奉甘旨，不請衽席，不承志意，不侍疾病。凡父母所以望其子者，定蘭皆不爲也。而遇忌日則委身蚊蚋，復又自殘以飼鳥獸，謂之報恩，是以父母爲蚊蚋鳥獸而報之乎？不然，蚊蚋鳥獸食之有飽，而於既亡之父母何預焉？先王之道，送終追遠，奉承祭祀，以時思之。脩身慎行，不敢傷父母之遺體，恐辱先也。至於將死而啓手足，全而歸之，方知免於爲子之責。其道如此。彼定蘭者，既從佛教，又念親恩，宜其顛倒如此也。目既剜出，則無再生之理。珠生於蚌，非目類也，其大者雖有夜光照乘之明，而置之空眶，則血氣精魄無由相附，安能從心而視乎？不然，則是剜目之時，徒傷而不出，他日瘡愈，復能見物，因假此爲神，以惑衆耳。

釋道盲常持一鉢，得殘羨之食，雖色惡臭變，收貯自食。

人之所爲飲食者，爲養生也。身者，神明之所舍也。故古之聖人，色惡則不食，臭惡則不食，不時則不食，非以窮口腹之欲也，所以養生事身之道當如此也。犬豕食矢溺，故不嫌於穢惡，人固與犬豕異矣。道盲之意，謂之何哉？將以此生甘食殘惡，而冀來生之天厨美饌乎？計出於是，是謂利心也。夫以犬豕自爲，萌利心而學

道，其去道不知其幾千萬里也！

釋惠通因覽《西方靈瑞傳》，❶願生彼土，常不背西而坐。有招手石者，峻峙甚險，通登之，投身，願速生淨土。奮軀而墜，若有人扶接。再投於巖下，微有少傷。衆僧以爲豺狼所啖，因見之與歸。

志通不背西而坐者，謂西方佛國也。祈生淨土，乃自投崖石之下，是淨土在崖石下而不在西方邪？再投而不死，乃命未絶耳。然志通有此誠心，則淨土當有接引之者，何爲拒而不受？使彼不死，靦顔而歸，無乃淨土之人亦惡其愚惑無知之甚邪？蜀道棧閣，歲有人墮者，其下多大木藤蘿，往往絓留，因得不死。志通投身之時，亦必相擇無害之所，豈苟然哉？

釋紹岩嘗投身曹娥江，用飼魚腹。會有漁者拯之，云有神人扶足，求溺不可。衣敷水面，而驚濤迅激，岩如坐寶臺然。

魚生於水，猶獸生於山，各遂其生，初不乏食。紹岩何苦欲投身飼之？此必與漁人爲密，故出奇行，將以求奸利耳。當時若無漁者拯之，則掛骨於蛟鼉之口久矣。漁者初以方舟拯救，脱其危難，紹岩便云神人扶足，如坐寶臺，其敢於欺人乃如此！

釋曇穎患癬不除，嘗供養觀音像，禮拜，見一蛇從像後緣壁上屋，一鼠從屋脱地，涎唾沐身，狀如已死。穎即刮涎唾以傅癬，信宿之間瘡痍頓盡，方悟蛇鼠是祈請所至。

經云：「觀音能救罪人於垂死，刀爲三段，桎梏自脱，濟苦扶危，無所不至。」彼曇穎瘡癬亦末事耳，少施神力，便可脱然去體，

❶「惠通」，後辯文三次提及此人均作「志通」，二者當有一誤。

何至變現於腥蛇腐鼠涎沫之間，然後顯其靈祐乎？ 此曇穎用藥有瘳，而其人庸愚，不能談説希奇之報，顧乃取證於蛇鼠。吁！ 無智不才，可憫之甚矣！

釋曇宗爲後周孝武得導行菩薩五法。帝笑謂曰：「朕有何罪而懺悔？」宗曰：「虞舜至聖，猶云『予違爾弼』，湯武亦云『萬方有罪，在予一人』，陛下寧得獨異？」

釋氏之桀黠者，則必涉獵書史，取其與佛説近似之言，以主張其道。世主不學，往往遭其幻惑。雖有美意良法，爲所傾變者多矣。聖人之道，責己而不責人，行有不得者，皆反求諸己。是以置諫臣，求直士，樂聞諦議，不罪毀讟，知過必改，見善必從，凡以成己之德也。虞舜、湯、武之言，其用心如此。佛則不然，曰：「天上地下，惟我獨尊。」議之者即指爲口業，地獄拔舌所以報之。其自處若是其大也，豈更有過哉？ 其教人則以懺悔爲道。雖有弒君殺父之罪，苟能對佛懺悔，其罪即免。嗚呼！ 率天下而爲僞，有甚於此乎？ 殺人者死，傷人者刑。五刑之屬至於三千之衆，而爲奸者猶不畏也。今乃教之以懺悔之空言，免身履之實事，非僞而何？ 設有人今日以醉而獲罪，則對佛哀祈皈命曰：「自今而後不飲酒矣。」明日以奸而獲罪，又對佛懇禱投誠曰：「自今而後不犯奸矣。」凡其所爲，隨即懺悔，懺悔又無限隔，過犯無有已時。幸而没身免於王法，則又集僧爲之誦經諷呪，大作佛事，懺悔消除。舉天下不究其實而爲其名以相欺，蓋其術固庸愚之所安而作過者之所便，是以爛熳而莫禦也。周武苟知此，則如曇宗所言，豈不有以處之乎？

釋曇光五經筭數無不貫解。年將三

十，喟然嘆曰：「吾所習皆俗事，佛法深理，未染一毫。」乃聽諸經論，回心習唱，製造懺文，道俗傾邪。

五經皆聖人垂教萬世，精粗本末、天人物我無不該貫。凡釋氏讀之，但謂方内治世之粗跡耳。辟猶飲海一勺，豈知溟渤之量哉！曇光既於五經無不貫解，乃曰彼皆俗事，是未嘗知五經之彷彿也。既欲尋佛法深理，乃爲講論誦說，習聲音演唱，以取悦於人，是未嘗知佛法之毫芒也。夫馬之才上不足以致千里，則下必可以駕鼓車。如其不然，而但能嘶鳴奮迅，則天下之棄物也，何所用哉？

釋道安，天和四年三月，勑召有德衆僧、名儒、道士、文武百官二千餘人，量校三教之優劣，欲事廢立。安乃著《本二教論》：有客問曰：「優柔弘潤，於物必濟，曰『儒』； 用之不匱，於物必通，曰『道』； 老嗟身患，孔嘆逝川，固欲後外以致存生，感往以知物化，何異釋典厭身無常之説哉？」主人曰：「救形之教，教稱爲外；濟神之教，教稱爲内。釋教爲内，儒教爲外，教惟有二，寧得有三？」

客與主人問答之言，皆出道安之手。道安所見蹇淺若是哉？儒之爲名，學者之通號耳，非爲稱名爲儒即是賢也。故孔子謂子夏曰：「汝爲君子儒，無爲小人儒。」不知道安所謂「優柔弘潤，於物必濟」之「儒」何所本乎？稽之書傳，無此言也。子在川上曰「逝者如斯，不舍晝夜」，蓋言存神過化，闔闢萬古，變而常存之道如此，何嘗有厭身之嘆哉？道安所以知孔子，末矣。釋教爲内，而釋徒自處則曰方外之人；儒教爲外，而鄙薄儒者則曰方内之士，吾未知道安所以區別内外之限者如何也？

今以地言之，天子所居曰京師，千里曰王畿，推而廣之至於要荒，則京師爲内而要荒爲外矣。人之所居曰奥阼，然後有堂、有庭、有門、有垣，則奥阼爲内而垣爲外矣。名者，實之賓也。有此實然後有此名，無其實則名何從生？不知道安所謂内外者，何以限之？吾恨不聞其説也。

《墳》、《典》之教，《丘》、《索》之文，治國之謀，脩身之術，九流總合，盡屬儒宗。佛教者，窮理盡性，出世入真，理妙域中，非名號所及；化檀繫表，非情智所尋。理無不周，事無不盡。□復儒、道千家，農、墨百氏，取舍馳驅，未及其度者也。

佛氏以理爲障，安得稱其窮理？父子、君臣，理之不可易也，而佛氏以爲幻妄，是於理未嘗窮也。理既不窮而曰盡性者，猶人未嘗食稻而曰飽，未嘗衣帛而曰暖，吾不信也。世無可出之道，佛氏有出世之説，猶人閉目不見鼻，曰無有鼻也，而鼻自存耳。既曰出世，則當超乎覆載之外，而不免於戴皇天、履后土，冬裘而夏葛，渴飲而饑食，是言爲出世而實未嘗出也。理無不周，而於忠孝之理則不周；事無不盡，而於臣子之事則不盡。大抵爲美言、誇奇行，竊取儒書之近似者以文其説。惑者不考，從而信之。以予觀之，儒佛之異，宜如冰炭薰蕕，必無相合之理。此是則彼非，彼非則此是，精義無二，至當歸一。苟以圓融和會謂之大同者，猶盜人之物而曰可以通財，以己之妻與人而曰可以通好，理之所決不可行者也。

釋復禮，永隆二年，太子文學權無二述釋典稽疑十條目以問禮，因撰《辯惑論》答之。權復書云：「百年之疑，一旦頓盡。永遵覺路，長悟迷源。爇

煩惱之薪，滄涅槃之飯。請事斯語，以卒餘年。」

釋氏之書，爲說宏大，誘人之路多。學士大夫驟欲窮之，其說未窮，先已化爲釋氏矣。彼僧者朝於是，夕於是，凡所以善遁而迷人者，各相傳付，習之已熟。自非見理不惑，未易破其妄也。權無二屈降於復禮，蓋猶魚饑戀鈎，掛喉而不能脱耳。

釋惠立見尚醫奉御吕才造《釋因明圖註》三卷，非斥諸師正義，立致書責之云：「奉御於俗少聞，遂謂真宗可了，何異鼷鼠見釜竈之堪陟，乃言崐丘之非難；蛛蝥覩棘林之易羅，亦謂扶桑之可網。」才由茲而寢。

射如李廣，然後可以服匈奴；御如王良，然後可以乘泛駕。蓋事各有理，物各有能。不知物之能則不足以役物，不知事之理則不足以揆事。如吕才亦有意乎，不信異端小道，嘗著論以排之者矣。惠立所言鄙淺，才不應遽爲之改。然其詳則未之考也。大抵儒者之遇異端，其未達則推理以窮之，其既達則明理而正之，必能折其萌芽而摧其枝葉，然後言不徒發而於道有補。楊、墨之言盈天下，孟子以無父無君之言折之，其禍遂息。佛氏之言盈天下，程子以天理及自利之言以折之，而其禍未息者，前乎此有以解經自名而得君，其學雜乎佛也；後乎此有以文辯豪世而得時，其學雜乎佛也。人之所趨者勢利，所悦者華采，於是聖人之道欲明而復暗，然賴先王之説尚存而不泯也。學者可以泝流窮源，一洗其害。而先韓、歐之駕以追踪於孟子，正人心，息邪説，距詖行，放淫辭，爲聖人之徒，不亦善乎？

釋神悟世襲儒素，忽嬰惡疾，遂披緇授具。吏部李華、侍御史崔益同謁

悟，問孔、老聖教優劣。對曰：「典籍皆心外法，味之者勞而無證。」華、益拱手，無以抗敵。

華與益讀聖人書，不知孔子爲如何，乃反問優劣於毁膚髮、無人倫之釋子，宜其遭詆而不能對也。神悟以典籍爲心外法，是以佛教爲心内法也。華何不曰：「心有内外邪？爲我試言内外之限。」神悟亦必口呿舌强而罔措一辭矣。

宋儒胡致堂先生崇正辯卷二下

南豐裔孫　濬古邱重梓
清寅直
深叔平
瀾仲海　重訂
濱鶴汀
濤次涇
湘佩芳
森三木較字

釋法聰築室栖心。晉安王來部襄、雍，見所坐繩牀兩邊各有一虎，王不敢進。聰以手按頭著地，閉其兩目，召王令前，方得展禮。王告境内弊於虎災，請求救止。聰即入定，須臾，有十七大虎來至，與授三皈戒，虎災尋止。白馬泉有白黿，就聰手取食，謂王曰：「此是雄龍。」靈泉有五色鯉，亦就手食，云：「此雌龍也。」

古者聖人以草木暢茂、禽獸繁殖而逼人，是以烈山澤而焚之，放龍蛇、驅虎豹犀象而遠之，然後人安其生，天下大悦。貴人賤畜，天地之常經，古今之通義也。周室建官掌山林藪澤之政，爲之厲禁。凡毒蟲妖鳥能爲人害者，皆有以制之。所以扶立人理，贊天地之化育，豈不廣大哉！今法聰自恃小術，馴伏猛虎，覆載之内，豈特十有七虎而已？晉安王上不能稽先聖膺戎狄、驅猛獸之道，下無美政，使虎相與渡河而去，乃區區參決於一僧，求救於邪説，不亦陋乎！所謂三歸者，佛、法、僧也。今村民逃賦役就慵惰者，以二十萬錢削髮披緇，便稱一寶。若不皈依此等，則是有揀擇之心，去諸佛甚遠。若皈依此等，則無

是非之心，與禽獸無異者，正使遇虎才足以膏其饑吻耳。龍之爲物，能大能小，能飛能潛，能變而不能化，亦鱗蟲之最上者。猶鳥有鳳、獸有麟也。法聰以黿爲龍，是猶以獬豸爲麟、山鷄爲鳳也，而可乎？徒以誑惑無知之晉安，豈能逃達理者之明鑑哉！

釋法圓。晉開運四載，耶律德光回軍自鎮州，董戎北返。時圓住天皇院。院有八僧，皆誅死。圓身首異處。至莫，圓試捫其頸，乃覺如故。遶頸有痕，如線許大，終身如此。

古語云：「死者不可復生，斷者不可復續。」如尚可生續者，是未嘗死斷也。至於人之咽喉，氣所闔闢，一斷立死，自有天地以來無可續之理，法圓獨何以免乎？無乃受刃偶輕，昏悶就絶，而喉未嘗殊也？不然，則忽遽自經亂於衆屍之間，以誑夷人而脱死也。他日遂以爲神，眩惑於衆耳。倘佛法有靈，二祖慧可傳心得印，乃爲翟仲侃所害，何不再續其命乎？

釋行滿所居檻外有巨松，上寄生小枝，每遇滿出坐，其寄生必婀娜而側，云：「此樹禮拜。」滿去，則亭亭無動。

予遊南岳山，❶至華嚴寺，有所謂點頭石者，列植一堂之中。寺僧云：「昔有高僧説法，石聽之而點頭。」予求能聽之耳與其能點之頭，皆莽然無狀。大抵巨細八九枚，高下三二尺，皆山中頑石耳。此所謂禮拜樹者，亦點頭石之兄弟邪？

釋惠聞往豫章勸化，獲金數鎰。俄遇賊劫掠，聞以金投水，曰：「慮損君子福田。」聞到州，金已在院。役使匠人，山路逢虎，聞將杖扣其腦曰：「汝

❶「予」，原作「子」，據和刻本改。

勿害人，吾造功德，何不結緣？」明日，虎銜野猪投聞前而去。

惠聞投金於水，必非深江大潭也。遇賊所逼，欲輕身而逃，姑投之幽澗野塘、人所不見之處，已而復使人取送院中，金先至而聞隨之耳。大抵僧人立事，必假托神怪以動人，不如是則佛法不靈，愚夫不信。雖自號爲傳心得道者，其説因緣爲教化，亦未免此。蓋佛本以是立門户也。惠聞能化猛虎結緣，自當負土銜木以助匠事，革其凶暴，皈佛慈悲。乃復殺一野猪汙浼淨役，彼野猪者不知何罪，不蒙功德，反見噬齧？因聞一言，枉害其命。此皆理之不安而事之不當者也。仁贊記之，於意云何？

釋惟恭多狎非益之友，然勤誦《金剛般若》，酒徒博侣交集門庭。後遇疾且死。同寺有靈巋者，其跡相類，偶出寺一里許，逢六七人，少年衣服鮮潔，各執樂器。問曰：「惟恭上人何在？」巋指其處。及晚回寺，聞恭已卒，所見者，乃天樂耳，蓋承經力也。

佛立戒具，條目甚多，以訓其徒，猶不足以革非心、遠辜罪。今仁贊載惟恭、靈巋之事，何其叛佛之甚邪？夫既與酒侣博徒相與狎褻，則無所不至矣。若但能勤誦《金剛般若》，乃復無罪而死，天樂迎之，則僧徒何憚不爲酒侣博徒乎？此蓋靈巋設爲奇説，以文惟恭之死而固其徒鄙之志，必有奸事在其中，假神怪以祈不敗耳。仁贊又從而録之，其意亦可知也。《金剛般若》乃爲醉酒作奸保障之具乎？

釋法照入逆旅避雨，過中，乞食不得，乃買彘肉啖之。客皆詬駡，有欲毆者。照殊不答。至夜，誦《金剛經》，無燭，一室盡光。客見之，皆來禮拜，

謝過，施衣物。踞坐若無所覦。法照既有神光照室，豈無神力禦雨乎？既能蔑視服物，何爲不捨胾肉乎？此奸僧也：對人茹葷，其本情也；夜坐有光，其幻術也；客來施物，墮其計中也；照藐視之，佯爲廉潔也；物至，傲然若無所覦而未嘗辭，客去則必卷而懷之矣，乃真盜也。

釋元珪曰：「若能無心於萬物，則欲不爲淫，福淫禍善不爲盜，濫誤混疑不爲殺，先後違天不爲妄，惛荒顛倒不爲醉。無心則無戒，無戒則無佛、無衆生、無汝及無我。無我無汝，孰能戒哉？」

世之禪師所謂機辯，橫説竪説、逆行順行者皆如此。吾今折之曰：❶人未有無心者也。自古大聖人垂世立教，曰養心，曰宅心，曰存心，曰洗心，不言無心也。心不可無，無則死矣。聖人之心若鑑，不勞思慮，不用計度，而盡天地之理者，亦曰如鑑之明而已，不言無鑑也。有所欲必淫，聖人所欲不踰矩，是以無淫；福淫禍善必盜，聖人福善禍淫，是以無盜；濫誤混疑必殺，聖人四罪而天下咸服，是以無殺；先後違天必妄，聖人憲天聰明，是以無妄；惛荒顛倒必醉，聖人不爲酒困，是以無醉。聖人之心寂然不動，感而遂通天下之故。自己及人，自人及物，各止於其所，而天下之理定矣。元珪所言，失之毫釐，差之千里者也。今有欲其所不可欲，以淫人爲是，以善人爲非，觸情殘害，逆天之理，放意於酒，沉酗日富，❷而曰「我未嘗有心也，適然如此耳」，而可乎？蓋佛氏以心跡爲兩途，凡其犯理悖義一切過失，必自文曰「此粗跡，非至道也」。譬如有人終日涉泥塗、歷險

❶「折」，原作「拆」，據明刻本、和刻本改。

❷「酗」，原作「[酉山]」，據和刻本改。

阻，而謂人曰「吾足自行耳，吾心未嘗行也」，則可信邪？

僧一行。有王媪，行鄰里之老媪也，昔嘗瞻行之貧。及行之顯，遇媪，一日拜謁云：「兒子殺人，即就誅矣。乞師奏減以供殘齡。」泣涕者數四。行曰：「國家刑憲，豈有論請而得免邪？」命侍僧給與若干錢物，任去别圖。媪戟手嫚罵曰：「我居鄰周給襁乳，令長成，忘此惠邪？」行終夕不樂。於是運算畢，召淨人戒之曰：「汝曹挈布囊於某方間淨地，午時坐伺，得生類，投囊促歸。」明日，果有豭彘引豚七，淨人分取之，豭即走，得豚而歸。行備巨甕，逐一入之，以泥封口，誦胡語數契而止。投明，中官詔入，問曰：「司天鑒奏，昨夜北斗七星全不見。」對曰：「帝居不見，天大儆陛下，可修德以退之，莫若大赦。」玄宗依其奏。夜占北斗，一星見，七夜復初。

其術不可測也。

一行言國家刑憲不可以論請而得免，此言是矣。欲報鄰媪之恩而自給之錢物，此事當矣。終爲鄰媪怨詈，意不自安，遂用左道誤人主而行妄赦，則過之最大者也。殺人者死，自古定法。媪子無貸之理而法貸之，則被殺者豈不冤乎？❶爲免此一人而用赦，使天下罪人皆以幸免，豈不濫乎？佛之教慈悲而不知仁，斷制而不知義，故其舉事似是而非，不可不辯也。星象麗乎天，豈一行所能黜落？其布算囚豚，蓋幻呪之術，能興氛氣，暫時掩其光曜耳。玄宗，多欲之昏君也，是以一行得入其術。使明哲在上，守正而惡邪，一行其可爲此

❶「被」，原作「彼」，據明刻本、和刻本改。

乎？設或爲之，殆將如新垣平之詐漢文，候日再中，終必伏棄市之法矣。

釋僧伽，葱嶺北國人，遊方至西涼府。中宗景龍二年，詔入内道場；四年，坐亡。帝問萬回曰：「僧伽何人也？」對曰：「觀音之化身。」伽之寂滅，多歷年所，嘗見形往漢南市漆器，又於洪井化易材木，又於燕市求氈罽。長慶二年，塔寺皆焚，惟伽遺形無損。咸通中，龐勛兵圍州，伽於塔頂現形，外寇皆潰。周世宗有事於江南，伽寄夢於州民，言不宜輕敵，州牧未之信。家家同告之，遂降。全一城生民。

僧伽既已坐化，又復見形，世人信之，江淮尤甚。作塔於泗上，屢經焚蕩，俄而復新。韓退之所謂「火燒水轉掃地空，突兀便高三百尺」是也。僧伽如有神力，何不護持寺塔常存而不壞，免使人費耗財力，再三經營？何必爲此紛紛也？其見形市漆器、化材木、求氈罽，此廣大心欲爲衆生乎？其亦私心自爲供養與僧受用而已乎？僧人及愚俗每言僧伽之靈跡，如仁贊所舉，特其一二耳，吾所不見也。以吾所親見而證之，金賊寇中原，所過無不殘滅，如泗州之大聖，如襄陽之大悲，如香山之觀音，如公安之二聖，皆經焚毁，門無遺跡。何不於此時少現神通，以救百姓之命，而止夷狄之殺乎？僧人則曰：「衆生業力深重，不能招感諸佛菩薩，是以靈跡韜秘。」予曰：「方太平無事之時，諸佛菩薩示神通、出光景，享受供養不可爲筭。及兵亂之際，則曰『衆生共業不可救也』，悲願於此不悲，洪誓於此不洪，聖力於此不聖矣，則何足貴哉？」然世人愚者終不可解，又於其廢址而興葺焉。僧人又語之曰：「有緣則佛見。」好善者宿植也，是以甘

心而不悔。必有明君賢相推息邪距詖之方，庶乎其少止矣。

釋明瓚於衡岳閒居。李泌隱南岳，潛察瓚所爲，曰：「非常人也。」中夜往謁焉，望席門自贊而拜。瓚大詬，仰空唾曰：「是賊。」李公愈加敬，惟拜而已。瓚正撥牛糞火，出芋，啗之。良久，乃曰：「可席以坐。」取所啗芋之半以授焉，李跪捧，盡食而謝。謂李曰：「愼勿多言，領取十年宰相。」李拜而退。

李鄴侯高才多智，唐之名臣。方未任時，辭萬乘之友，隱居南岳紫蓋峰者凡十年。隱居之傍有一僧巖居，曰明瓚，相去甚邇。鄴侯未嘗與之來往。此見於傳記，乃事之實，不知仁贊何爲有此説乎？使鄴侯欲見瓚，白日不往，中夜而後行，素非師尊，望門而便拜，中下之人猶不爲此，孰謂鄴侯而爲之？明瓚其果有道之士，與鄴侯鄰居之日久，亦豈不知其賢否也？一見詬唾，此何禮哉？以鄴侯氣凌宇宙，才幹四海，嘗辭宰相而不爲，及得山僧煨芋之餘，乃跪捧而食，事理之必無者也。十年宰相，人世之常事。使鄴侯天命不當作，瓚豈能與之？使其固有，瓚但能知之耳，何足爲鄴侯之損益哉？大抵僧人多取世間有名之士一言半句，增重其事，抑彼揚己，人人同轍。家君崇寧中宦遊湖南，偶與一僧唱酬絶句詩，尋即忘之矣。後三十年再至湖南，乃見其僧有鏤板《語録》，載此詩者題其目曰：「某人請益。」乃知此曹扳附名勢，其心深切，必借重於公卿大夫，然後足以籠惑愚俗。《過庭之訓》曰：「侯師正有言：『君子當守先王之道，壁立萬仞，異端邪説，勿拑於口，庶幾不爲所誘矣。』此言是也。汝等其識之。」予敢不奉

以周旋乎？

釋普曠夜宿寒林，人有索其首者。曠引刀自刎，乞者止之。又從索耳，便刵而惠之。

普曠必夜爲奸盜而覺，被逐投林，其人不欲殺之，刵其耳而去。他日造爲此説，因以誑人而自異耳。不然，無故而乞人之頭，與無故而刎頭與人，有何義理乎？以其遇禍於夜，且在林中，可知其爲奸盜無疑也。

釋智舜。有獵者逐雉飛入舜房，苦苦勸勉，終不肯止。遂將雉去。情既不忍，割耳遺之。

不忍之心，仁之端也，此吾聖人教人入道之門也。然天下之人物衆矣，自父母推之，秩其親疏，而至於飛雉，不知其相去幾等也。智舜不忍飛雉之見獲，而忍於父母之見棄，何哉？佛氏不明天理，以我與人，以人與物，以父母與禽獸，無有差別，故其行事迷謬，無一中理者。直須屏絶，勿使能殖，則人道立矣。

釋普圓。夜有惡人從圓乞頭，將斬與之，又不肯取。又復乞眼，剜而施之。又從索手，遂以繩繫著樹，齊肘斬而與之。因而卒。

釋氏之言曰：「此寃債也。」以予觀之，犯奸作盜，爲人所得，迫之使自殺，普圓無路以免也。故寧忍痛楚剜目斷手，以丐厥頭，庶幾於復生，不自意其遂死也。

釋普安嘗於村社見人宰猪，安往問贖，社人弗許。安則引刀自割脞肉，曰：「此彼肉耳。猪肉糞穢，爾尚噉之，况人食米，理足貴也。」社人遂免猪。

四海之大，生人之衆，其所言宰犬豕牛羊羽毛鱗介，一日之間不知其幾千萬也。佛

説禍福五千餘卷而不能救，傳燈得道一千七百餘人而不能救。普安乃以脞間少肉欲博易群生之命，其志不忍，其行甚難。然苟能免一猪耳，他猪獨奈何哉？使其可爲，往古聖賢行之已久，不待普安而後知之也。

釋明達嘗行汶上，有豘作人語曰：「願上聖救我。」達解衣，贖而放之。

鳥之能言惟鸚鵡，然不離飛鳥；獸之能言惟猩猩，然不離走獸。未聞豘而能言也。考歷代史，凡有不能言之物而言，必有凶災變異，物之妖也。今豘能言，其妖甚矣。明達解衣贖之，可以苟免其死，必不能畜養終其身。既而放之，則又爲他人所殺矣。昔有蕭欲仁者好佛，日自携百金坐于門，有魚蝦鶉雀之屬則買而放之。市人利其買也，至者漸衆。蕭已有厭倦之意，深居而簡出。一日偶出，見市子母麞者，欲仁惻然，以千金贖之，縱於所居之後山。頃之，復有籠麞而至者，乃其所縱也。欲仁自是閉户，不復贖生。蓋錢物有限，物生無窮。區區匹士之力，豈能徧及萬類之衆哉？故非人可共由，行之而有弊，則不謂之道。道者，天下所共由，萬世而無弊者也。此儒釋之辯也。

釋僧鏡至孝，母亡，身自負土，種植松柏，廬于墓所，泣血三年。服畢，出家。

事親之道，自一飲一食，冬温夏清，❶推而行之，至通于神明，光于四海。天下之爲父子者定，其道大矣。惟帝舜然後盡此道。後世若曾子以孝顯，而孟子稱其可而已，言其難能也。今僧鏡孝愛其親，負土成墳，手藝宰木，廬于墓所，泣血三年，亦

❶「清」，原作「淸」，據和刻本改。

彷佛於古人之行矣。然服喪既畢，則委而去之，報親之心，以三年爲斷，豈所謂「昊天罔極」也？罔極云者，言天理無盡也。天理無盡，故此心無止。有止者，以理爲障也。惜其時無以虞舜、曾子之德告之，以成其美質者。聖人既遠，道術不明於天下。英才間稟，無所師範，惑於異端邪説，淪於夷狄禽獸而不自知，如僧鏡者衆矣。可不深嗟而重嘆哉！

釋道紀每出，以經書、塔像爲一頭，老母、埽帚爲一頭，躬自荷擔，有塔斯埽。每語人曰：「親供母者，其福與登地菩薩齊也。」其孝性淳深，因以勵俗，從者衆矣。

人之所以事父母者，非爲利也，乃天理自然，不可解於心也。道紀親供其母，疑於淳孝而其心在於福報，是爲利而已也。借使無福報，則將棄其母乎？古之聖人，事親如事天，以親之尊無與爲比也。今乃與埽帚爲伍，不亦賤其母之甚邪！

釋道安常擕其母旦出，親手爲煮粥，然後上講。雖左右供侍，不許助己。曰：「母能生養我，非我不名供養。」

釋氏之稱孝者，未嘗施於其父。如惠斌之父鑿井樹碑以寫其哀怨，而惠斌不回；法顯之父既没，其叔父勸之歸家，而法顯不動。至於事母，愛戀者十人而九。父母猶天地、日月、陰陽也。有地而無天，有月而無日，有陰而無陽，則覆載、照臨、寒暑、化育之功息矣，尚能生物哉？夫惟夷狄禽獸則知有母而不知有父。墨氏愛無差等，略與佛同。孟子所以闢之者，恐天下後世之人淪於夷狄禽獸而不自知焉耳。

辛七師及鍾茶蓼陟岵之痛深，毀瘠過禮。

聖人之禮，有情有文，有制有度，載之經典

皆可考也。僧人出家，削髮而胡服，以中國先王之法爲世間粗跡，一切掃除之，不知其所謂過禮者，過何禮也？仁義禮樂之名非佛所道，佛安得有禮哉？辛七師如以先王之禮爲禮，則不當髡首披緇，棄人倫而從異教也。名實之際，豈可假借以相亂哉？

釋道丕，其母許氏常持《觀音普門品》，因妊焉。僖宗駕還洛京，長安焚蕩，遂負其母入華山巖穴。時穀麥湧貴，丕巡村乞食，惟供其母，自專胎息。

道丕既孝養其母，則當知事親之道。乃毁其膚髮，則非繼嗣也；巡村乞食，則非廉耻也。以求丐不義之物而養其親，雖席前方丈，年壽千百，君子羞焉。道丕良心不忘而爲異學所蔽，雖以善爲之，而不知陷於不義，深可惜也。夫事有是非，不可混亂。佛之教，本使人割離恩愛，以趨空寂。今道丕等奉母之心，至於背負而不捨，胎息而不食，深入巖穴以避兵亂者，皆爲母之念，則是恩愛牽纏，非佛教也。而仁贊稱類偏取，果何意哉？以養親爲是邪，則不必出家；以恩愛爲非邪，則不當負母。良心未忘者，於此必有所處矣。

釋僧盛特精外典，爲群儒所憚，故學館諸生常以盛公相脇。

僧盛讀儒書，詰難學者以尊其道，而儒生未嘗就佛書辯正佛者以質其非，此何理也？聖人之道不可躐等，釋氏之教一超直入，故儒生以吾聖人爲迂，以彼釋氏爲徑。今以登十三級浮屠明之：不可躐等者，猶自最下用足歷級，升而上也；一超直入者，猶自平地不用足歷，忽飛而至也。此實而彼虛，實難而虛易，故學士大夫樂於無稽超勝之説，以爲孔子所不到，孟子

所不知，而實無所得，使世習日以淪胥，莫可救也。唐時朱泚作亂，太學六館之士將從之，何蕃正色一言，遂救止諸生，著於君臣之義，不爲亂賊。彼爲盛公所脇者，豈不愧於何蕃之厮役哉？

釋曇遷，隋開皇七年下詔勞問。遷既爲帝王揖敬，或謂滯於榮寵者，乃著《無是非論》以示之。

曇遷所著《無是非論》雖不可見，而其立名已失矣。事有是非，猶松直棘曲、鷺白烏黑，❶雖創物之智不能改也。聖人之教，因人本有是非之心而教之，使是其所當是，非其所當非，是非不亂，則天下之事定矣。曇遷學佛，則當遺物離世，投身於巖穴之間，使世欲聞其聲且不可得，况見其面乎？今乃借用佛法，付於國王之言，諂諛人主，耽彼榮利，何也？若以事君爲是，則不臣爲非；若以狥俗爲非，則出家爲是。是非之分，豈可亂哉！曇遷心疑，又憎滯寵之議，慨然著論，衹益贅疣耳。將以是爲非，何異指中尊爲外道？將以非爲是，何異稱外道爲中尊？將是非之泯然，何異中尊外道莫較賢否？僧人誠以此思之，則是非之心自見。苟見此心，必從是而違非矣。

文帝出舍利與遷，交手數之，雖各專意，前後不能定數。帝問其由。遷曰：「如來法身，過來數量。❷今此舍利，即法身遺質。以事量之，誠恐徒設。」帝意方悟。

物無不可數者。既有形可見，有名可道，則數與之俱生。故覆載雖大，萬生雖衆，未有無數之物。舍利子何能獨以有形有名而超乎數哉？然則隋文不能得其數，

❶「烏」，原作「鳥」，據文意改。

❷「來」，依下文「過於數量」，疑當作「於」。

何也？遭曇遷之幻也。隋文欲稽其實，何不詢訪正人，乃獨與曇遷口手對辯，宜其遭幻而罔覺也。稽之史册，不載此事。往往僧人誇誕，附會言之。今姑質其言，則誕妄立判矣。曇遷曰：「如來法身，過於數量，今此舍利，法身之遺質也。」夫如來法身未免七八十年而死，則其遺質安能千餘歲而存？與其化舍利而常存，曷若留法身而不死乎？惑者嘗試以是推之。

時有像放光，帝問遷曰：「宫中尊像光何不現？」遷曰：「但有佛像，皆放光明。感機既别，有見不見。」帝曰：「朕何不遇？」答曰：「世有三尊，各有光明，其用異也。佛爲世尊，道爲天尊，帝爲至尊。尊有常政，不可並治。佛道弘教，開示來業，故放神光，除其罪障。陛下光明充于四海，律令法戒禁止罪源，即大光也。」帝悦。

曇遷以老子擬佛，則守道不專；以世主同佛，則從諛已甚。若曰佛爲世尊，統攝三界，則無天尊矣。若曰佛絶人倫，共趨空寂，則無至尊矣。尊有常政，不可並治，則人主南面既以稱尊，土木形容便當毁棄。其言反覆，莫可據依。文帝惑而悦之，特以其諂耳。熙寧中，明道先生守官京兆。于時南山石佛頂出光景，公卿大夫無不傾動。明道呼寺僧，戒之曰：「我有官守，不能往也。遇光景時速來報我，當亟遣人取其首就觀之耳。」自是光遂滅，人亦不疑。可爲萬世息邪説之法也。

釋安惠，晉永嘉中天下疫疾，則晝夜祈誠，願神降藥以愈萬民。一日，出見兩石形如甕，疑而視之，果有神水在内，病者服食而皆愈。以黄絹寫《大品經》，汝南周仲智獲一本，爲火焚宅，倉卒不暇取經，火息，於灰中得

之，一無虧損。

自神農嘗百藥，黃帝、岐伯對問，伊尹爲湯劑，相傳數千年，而後藥之用大備，濟世之功博矣。其或陰陽謬戾，天災流行，疾疫死喪者衆，蓋人事天命之不齊也。豈有虚空中忽然化出兩瓮神水之理哉？此蓋以藥物置水中飲人，假託神降以取利耳。自兵火已來，天下寺宇鮮不焚毁，而况於藏乎？予庚戌年在處州，值兵火之亂，有天寧寺僧於瓦礫中得經燼數塊，蓋梵夾積疊藏中，不爲風所飄揚，偶有堅凝者，觸之則隨手簌簌然。僧曰：「此有舍利，不可觸也。」予欲唾其面，又忍而不發。夫大火之中，豈有不化之物？經若神聖，則何如勿燒？既燒之後，又以爲有舍利，其敢於面謾，略無愧怍乃如此。今此黃絹《大品》，則亦偶免於火者耳。若曰舍宇百物焦灼皆盡，而黃絹《大品》獨存，萬無此理也。欲驗其言者，取一經册焚之，則立見虚實矣。

釋道豐，齊高祖曾命酒并蒸豚令食之，豐略無辭讓，極意飽飡。帝大笑。發駕去，謂子弟曰：「除却牀頭物。」牀，見向蒸豚猶在，全不似噉嚼者。

僧人不飲酒、不食肉，其師之戒然也。若以爲是，當守而不犯，安得以帝王之命而變之？若以爲非，當變而不守，不待帝王之命而後食也。道豐於此何處焉？蒸豚猶在而酒不存，此又何理也？聞有猪頭和尚者，以善食猪頭得名，人皆疑之。其徒爲之説曰：「渠每食時，有無數餓鬼立於其後。渠未嘗食，乃以飼鬼耳。人不見鬼，故但見渠食之也。」予曰：餓鬼不可見，無乃髠然啗肉者其是歟！牀頭取蒸豚，殆亦幻術之相迷易者，其實已入道豐之腹矣。

安世高者，安悉王之冢子，捨位出家。一日，與同學辭決曰：「我當往廣州，畢宿世之對。」行，果值一少年，唾手拔刃，高遂伸頸受之。

大凡僧家出言舉事，必爲因果之説。世高若不出家，爲王冢子而嗣其位，少年安得而殺之？此必爲僧之後，與少年者有仇怨，知少年之來，禍不能免，則曰我有宿債當償也，其仇怨之事則不載矣。夫爲王之冢子，將嗣其位，以保其國家而安其民人，其功德大矣。乃惑於邪説，亂倫而去，終死於仇人之刃，是爲知道也乎？

法祖，晉惠之末，志思潛遯。會張輔爲秦州刺史，祖與之俱行。輔以祖德顯著，衆望所歸，欲令反服爲己僚佐。祖志不移。忽忤輔意，輔收之加戮。衆咸怪惋。祖曰：「我來畢對，此宿命久結，非今事也。」

學佛者有不善，未嘗反躬自責，其或遇禍，則以冤對處之，此心之大害也。夫知人不明，過而不改，而至於殺身，誰之罪歟？有薪然後火傳之，有坎然後水入之，有怨怒忿恨而後人加之。加之者在人，召之者在我。不以自反而推之於前世，是以甘心於橫逆而不悔，愚莫大焉。張輔可依則從，不可則違，當定於未行之先，乃輕用其身，與之俱行，豈非知人不明歟？況輔欲使之反服，美意也。祖乃守愚執迷，拒而不應，豈非過而不改歟？積此二事，見殺爲宜，何宿命之言哉？

釋鴻休常言：「宿債須償，償盡則何憂何慮，物我俱逍遥矣。」及廣明之際，巢寇充斥。休出寺，脱衲衣於松下盤石之上，言曰：「誓不汙清淨之地。」安然引頸待刃。

鴻休惑於宿債之言而不究其實，若自知有

宿債，心欲速償者，何不指名其人，徑往就死，而貪生惜景，坐以遲之邪？君子樂天知命，未嘗憂也；自反而縮，未嘗懼也。我自我，人自人，物自物，各止其所，未嘗不逍遥也。何待償債哉？黄巢之亂，殺人半天下，鴻休逃死不獲，刀已及頸，雖欲避之，可乎？其所以脱衣發誓願者，意亦望巢憐之，故爲此態耳。

釋守賢告衆曰：「吾有債願未酬，心終不了。」明日操斧入南山，投身飼虎。

佛氏所謂了心，異乎聖人所謂盡心也。舉心之所有者皆歸之空，了心也；舉心之所包者各臻其理，盡心也。了心之弊，至於一身亦不欲存也。若非自絶於人倫之類，則刳剔焚灼，餵飼餓虎，無所不至，要皆空而後已。空虚寂滅，莫適於用，道之棄也。此亦狷介褊小之極。其智不足以盡萬物之變，其才不足以周萬事之務，顧視一己無可奈何於天地之間，❶遂謂人理皆可以如此，而終於不可言，不可行。彼草木飛走之類，莫之夭閼，猶能盡其天年，可以人不如草木飛走乎？

釋法琳每誦無量壽佛，輒見一沙門形甚殊大，常在琳前。疾不愈，注念西方，見諸賢聖皆集，合掌而卒。

法琳所以誦無量壽佛者，爲生乎？爲死乎？如爲生，則不免於死，大沙門不能救非壽也；如爲死，則人之死也，氣盡而散矣，雖千萬年無再生之理。其壽固自然無量，不必祈也。疾革之時，注念西方，見聖賢皆集，與人同見乎？惟復獨見乎？僧曰：「見者有緣，不見者無緣。」夫佛以化人爲心，見者尚不化，不見者信心何從而生也？曷若使衆人同見，皆發善念，何苦獨

❶「顧」，原作「願」，據和刻本改。

與死者爲隱乎？

釋懷感信念佛往生，曁三載，忽感靈異，見金色玉毫，便證念佛三昧。臨終，感佛來迎，面西而往。

人心有所著者，不能忘之於心。存想既極，則恍惚微茫之中真若有所見者。漢武帝見王夫人，唐明皇見李老君，皆此類耳。懷感專切，用志不分，故隨其所欲而見焉。其實則寂無一物，乃妄見也。故君子養心，貴於得正，正則無此矣。

釋少康乞食得錢，誘掖小兒，能念阿彌陀佛一聲，即付錢一文。每遇齋日，集所化三千許人，登坐，令男女望康面，即高聲唱阿彌陀佛。佛從口出，連誦十聲，十佛若連珠狀，從其吻角而出。告曰：「汝見佛身，即得往生。」

此幻術也。誘人男女至於三千人，其奸惡甚矣。其源出於金剛智，其流至於爲賊，術不可不慎也。元豐中，陳州有蔡仙姑者，能化現丈六金身。一時王公無不誠信，供施山積，其門如市，男女嘈雜，以得見爲幸。户外常設淨水兩甕，至者必令洗濯凡眼，而後得入。有縣尉廖其姓者，心獨疑之。一日，率其部曲數人，約洗一目。既入，以洗目視之，寶蓮臺上金佛巍然也；以不洗目視之，大竹籃中一老嫗箕踞而坐耳。乃叱其下，進擒之，歸于有司，奸狀盡敗。當時以廖尉爲神明，前所誠信者，莫不内愧，無地以寄顔也。如少康口吻佛出，若遇如廖公者，其能不敗乎？是故君子於天下之事，耻一物之不知；無所不知，則於理廓然。如向大明以覯大像，雖或可欺以其方，而決不可罔以非其道矣。

釋懷玉每日念阿彌陀五萬口。俄見

西方瑞相白毫光，聖衆滿空。玉云：「若聞異香，我報當盡。」因説偈，香氣盈空，見彌陀佛、觀音、勢至，身紫金色。玉含笑而終。

凡僧人所謂見聖衆者，不知形邪？氣邪？若非形氣，必無可見之理。有形氣然後有光相、有顔色，則必有衣袂乘馭之物。飛乎？走乎？不飛不走，凝然不動乎？皆未可喻也。若曰聖神靈化，非形氣之所拘，則白毫光、紫金色何所憑而著哉？不然，則是廓然太空，了無一物。而懷玉想心妄見，指點形似，猶人書空而談夢者邪？

釋惠布卒，地爲之震七日。屍遷山林，其地又震。

星隕地震，日月薄蝕，山崩川竭，天地之變也，豈爲一胡僧之死能致之乎？苟以地震爲惠布而發，有如太陽虧傷，普天同之，當其日豈無死者？亦可曰日爲之食乎？一日之間，天地之内，或生或死，豈知其數？地震之廣，有方千里，連日未息者，惠布適當之。仁贊乃以爲應，其誣罔亦太甚矣。

河羅竭至洛，止婁至山石室中。坐禪室去水遠，時人欲爲開澗。竭曰：「不假相勞。」乃自起以左脚蹍室西壁，壁陷没指，拔足水出，坐化。闍維累日，而屍猶坐火中，永不灰燼。

水在地中，無所往而不可。河有移徙，井有溢枯，皆無足怪。羅竭所居無泉而忽有之者，水脉昔時未通，今時通也。時人不知，而羅竭久居，固已知之。因水之通，則謬爲蹍壁之説，以誇靈異，紿愚俗，此僧人之常態也。自有天地至今日，書傳所載，未有火不能化之人。雖佛以金體至堅法身爲喻，然投之烈火，亦必融液。而謂已

死將腐之軀，經火累日而不燼，萬無是理也。

釋法朗師法進。進嘗閉户獨坐，忽見朗在前，問：「徒何處來？」「從户鑰中入。」後卒，焚尸之日，兩處湧泉直上于天。

匿形藏跡，出入於窓牖隙穴之間，不由門户者，今世奸民所學金剛智術，將以爲盜者也。水勢就下，非人以機巧激之，則不能逆流。僧尸就焚，泉豈有知而爲之表異？正使有知，騰湧上天，將何爲哉？又况理之所必無者也。

釋僧周謂弟子曰：「吾將去矣。」其夕見火從繩牀後出，燒身，經一日方盡。煙燄漲天，而房不燼。

火緣薪然後傳，不緣則不可見。故鑽木、戛竹、敲石、方燧，皆可以得之。若無此四物，而責烹飪之用，雖有聖智，其安能哉？僧周自焚之火，亦猶東草師三昧之火，其妄一也。林靈素噀火騰光，流照庭宇，而無所焦灼，何以異於是？僧人斥之爲外道，豈未之思乎？

釋道安，秦主出東苑，命之升輦。僕射權翼諫曰：「臣聞天子法駕，侍中陪乘。道安毁形，寧可乘廁？」堅凜然作色曰：「安公道德可尊，朕將舉天下而不易，雖與輦之榮，乃是爲其臭腐耳。」即命權翼扶之登輿。

苻堅信邪拒諫，引四民之棄，共六尺之輿，不可爲後世法，明矣。而道安髡首胡服，躡足王輦，其心何謂哉？不過貪一時王公眄睞之榮，以誇其衆耳。權翼能諫而不强，苻堅發怒，出悖道之言，則遂靡然從之，何其前明而後昏，初勇而終懼邪？致使其君遂非過舉，貽譏永世，蓋翼之罪矣。

釋惠忠，肅宗迎請演説，奏治人、治國

之要，暢唐堯、虞舜之風。昅當問奴，織當問婢，耳目鼻口各司其用，不可以相借官，此定理也。肅宗欲知治人之要道，堯、舜之遺風，則當咨訪名賢碩學，猶恐其未能盡也，乃迎毁形敗倫之人而問之，譬猶責明視於瞽矇，求致遠於刖兀，窮年累世不可得也。彼肅宗篡父之位，聽妻之譖，昵近内臣李輔國，至於喪其親，殞其身以及其子。顛倒迷謬非一日也，其所爲如此，亦何足怪哉！

釋法上戒德精峻，文宣帝詔爲戒師，布髮于地，令法上踐焉。

帝王者，神明萬物之主也。戴冕執玉，被十二章，以對越昊天，以奉承宗廟，以朝見公卿諸侯，以臨御中國夷貊，其尊莫二，其貴無敵，非人私意苟相崇奉，蓋天地之常經、古今之通義也。髮生於頭，足履於地，其上下貴賤，猶君與臣、父與子，不可相易也。今布髮于地，使胡人以足踐之者，果何意乎？爲求道邪？道不在髮也。爲求福邪？福不在足也。不知將何爲哉？足可以踐髮，則冠可以充腹，而履可以加首，口可以出矢，而尻可以食物，非人之道也。

釋法護自天子侯伯不與一人遊接，常以仁義存懷。

考之佛書，不言仁義。仁者，事親；義者，事君。中國，人道之大宗也。故自二帝、三王以至鄒、魯之聖人，或在上，或在下，或見於行事，或垂於經訓，皆以仁義爲教也。楊氏學義而失之爲我，墨氏學仁而失之兼愛。故聖人推其失以救世，拔本塞源，不使人淪胥於禽獸，以存人道耳。法護自天子而下不與一人交，則非人之道也。非人之道而謂心存仁義，譬猶以火爲濕而以冰爲温，以麻爲絲而以菽爲粟，則

可乎？

釋法慎與人子言，依於孝；與人臣言，依於忠；與上人言，依於仁；與下人言，依於禮。佛教、儒行合而爲一。

法慎之言是也，而其人則非也。昔維摩居士在王子中教以忠孝，在大夫中教以正法，居士未嘗出家，猶之可也。法慎不爲人子，安知所謂孝？不爲人臣，安知所謂忠？以天性爲淫欲心，安知所謂仁？以天秩爲分別心，安知所謂禮？實則背戾，名則圓融，此學佛之有才者，其意欲旁通聖人之書以誘學士耳。有志於道者，或遇此等、爲此言，則必使之畜髮加冠，易其衣服，歸人倫之類，乃可與講論忠孝仁義禮樂之實。不然，當如淫聲美色，戒而遠之可也。否則，必爲所陷溺而不自覺矣。

陳宣帝時檢括僧尼，榮經落第者並各休道。智顗諫曰：「調達誦六萬偈經，不免地獄；槃特持一行之偈，獲罪漢果。篤論道也，豈關多誦？」陳主即罷披簡。

陳帝之所爲，雖未能拔本塞源，然亦黜異教、扶人理之漸也。而智顗所言，何其無實以爲誑邪？調達不免地獄，槃特獲罪漢果，若在未死之時，則無可驗；若在既死之後，又無可考。此空誕之言也。以空誕之言，廢世主之良法，遂使農商鄙野之人得以餘財買牒髡顱，自竄於慵惰。雖智顗所以護持其鄙者，勢自當然，而陳宣帝亦不明甚矣！今以中國之學論之，不知六經豈可以言讀書，不知諸史豈可以名博學？有一分勤勖，則有一分功效，積日累月，其殖漸廣，知所未知，見所未見，多識前言往行以畜其德，乃實學也。其或以文滅質、以博溺心者，蓋不善學耳。而未有不博學詳說而能反約者也。欲試天下之

士，必考其知聖人之言；欲驗天下之僧，必考其知大藏之教。今智顗所言，乃爲慵僧自誑者張本，於理有決不然者。而宣帝信之，殆不可曉也。僧人曰：「宣帝者，乃諸佛之見身耳。固佛法之所付囑也。」以此諂諛世主，十而九惑，則亦不明而已矣。

武宗望祀蓬萊山，築高臺以祈羽化。因德陽節詔悟遠國師知玄，與道門敵，言神仙爲可學不可學？玄陳帝王理道，教化本根，言：「神仙之術，乃山林間匹夫獨擅高尚之事，非王者所宜。」

知玄所以告武宗斥神仙之說，豈不當哉！而何其不自知也？佛氏厭苦根塵，棄家求道，爲長往不來之行。其所立教，以人世爲夢幻，以空寂爲真常，此正山林匹夫獨擅之事，非帝王所宜爲也。武宗英果，明於制國，幾致中興，然信惑方士而毁除佛法，是謂以桀攻桀，何較曲直哉？前人之失，後人之鑒也。崔浩蓋嘗不喜佛、老，而崇奉寇謙之，以爲神人；武宗不鑒，亦復爲之，蓋不學之過也。李衛公長才碩略，能佐其君，振起國威，削平叛亂，而於人主心術之病莫能救也。孟子曰：「惟大人爲能格君心之非。」又曰：「務引其君以當道。」衛公於此能無愧乎？

釋曇衍道遇貧陋，必悲憐垂泣。

曇衍所遇，特一二人而已。世有方數千里，水旱之時，饑民流離，襁屬於道，連州跨邑，旬月而未止也。嘉祐中，山東大饑，富文忠公爲安撫使，賑濟全活者五十餘萬人，其措畫之美，至今人傳道之。曇如生於其時，吾憂其泣多淚盡，必至於喪明矣。

釋法琳卒，遺命屍骸棄諸山藪，以施禽鳥。

山林中禽鳥，不藉人養而未嘗乏食，自生

自育，其類繁殖也。如其乏食而賴餵飼然後能生，則禽鳥之生殄矣。法琳捐已死之軀，喂不茹葷之鳥，則處己處物皆失其宜也。身體方生，氣血鮮甘，以此飼禽鳥，使彼食之，如美，則不能捨也。及既死，乃以臭腐不知痛癢之身，取能施之名，而使禽鳥食不美之物，非所以愛禽鳥也。又況山林禽鳥豈知肉味？至於人肉，尤所未嘗。法琳施以所未嘗食者，使之知味，則其受業，當自此起，其得罪於佛大矣。

釋瑞甫母夢梵僧，問曰：「當生貴子。」即出囊中舍利，使吞之。及誕，所夢僧白晝入其室，摩其頂曰：「必當大興佛教。」言訖而滅。既而成人，❶又夢梵僧以舍利滿鉢使吞之，且曰：「三藏大教，盡貯汝腹矣。」

瑞甫之母受胎之初，唯復有夫乎？惟復梵僧見夢而已乎？人無夫，則無生育之理。而瑞甫之母受胎誕子，以至成人，其父皆不知，而梵僧爲之證。然則梵僧即瑞甫之父耳。佛之教以人世爲夢幻，瑞甫子母所夢前後相應如此。真即是夢，夢即是真，真夢一如，人世夢幻之奸弊乃如此邪？

沙門仁贊曰：「天生蒸民，樹之君長，蓋有欲，無主乃亂。大教東流，偏于四海，不設名位，胡以統攝？」

天生蒸民，自一而二，自二而三，自三而不可勝窮。致用有源，起數有祖，豈可貳哉？貳則生物之功息矣。故天無二日，土無二王，家無二主，尊無二上。以一制萬，以寡統衆，不易之道也。自庶人而上謂之士，自士而上謂之大夫，自大夫而上謂之卿，自卿而上謂之公，由堯、舜至三

❶「人」，原作「之」，據明刻本、和刻本改。

代，其制如此。三代以後，官制或隨時而變，其大概則不外是也。佛氏之教入中國，以空爲宗，而其事則有父子、君臣、兄弟、賓主之名，舍自然之真，爲假設之妄，名爲空諦，實則不能外乎倫理，姑變其名耳。是以其道多弊而不能獨立，必依托形勢、憑恃法度以整齊其衆。故其言曰：「佛法蓋付之國王大臣也。」而世主不自知其身乃父子、君臣、夫婦大倫之宗，堯、舜、三代帝王之所傳畀，而區區於異端新奇之説曰「天有二日，日與佛日也；土有二王，王與法王也」。設空言以行實事，棄實事以崇空言，而莫有能辯之者。此仁贊所以敢肆謬悠而無忌憚也。

《僧史》略曰：「僧之少欲，本合亂榮。佛之軌儀，止令分衛。若無尊大，御下誠難。此又別時之意也。」

凡世之名分、禮樂、法度，所以扶持倫理，使不至於亂也。僧人鄙之曰：「此有爲法也。」有爲法者，世間法也；無爲法者，出世間法也。佛之教人乃出世法，所以其道超于孔子之上，必須削髮胡服、棄絶人倫以從之。今《僧史》所論，復欲以名分服屬其徒，以尊臨卑，以大制小，不如是不足御下，又何謂哉？中國之道不賴佛而後行，四方之教亦何必賴儒而後立乎？不可不辯也。

三藏不空。上元末，帝不豫，空以大隨求作法。翌日，乃瘳。

上元，唐肅宗時也。肅宗不豫，空能以大隨求愈之。及空以疾終，何不以大隨求自治邪？僧人則曰：「空以寂滅爲樂，不戀久生。救肅宗者，爲憫念國王耳。」寶應元年，楚州刺史崔侁表稱：「有尼真如，恍惚登天，見上帝賜以寶玉十三枚，云中國有災，以此鎮之，改建年號。」是月，明皇崩。

後十有三日，肅宗崩。方其時，不空蓋未死也，而大隨求之法無驗矣。僧又曰：「福力盡時，必還墮落，所不能救也。」然則何用佛哉？

後往終南智炬寺脩功德，念誦之夕，感天樂，薩埵舒毫髮光，以相證驗。

僧人所稱天樂、瑞光之異，必以夜中見聞，不與人共之。其言曰：「無緣者不預也。」無緣者固不預矣，而天樂、瑞光終不以白晝出，吾是以終疑其誕也。

大曆五年，彗星出，詔空住五臺山，星亦尋没。

天垂象，見吉凶，以儆戒人君，使省其闕失。彗有埽除之象，示除舊而布新，星之變也。古之聖王恐懼脩省以消弭之，有其道矣。代宗詔遣不空住五臺山，則何意哉？周成王時，天大雷電以風，偃禾拔木，邦人大恐，成王悔過，知流言之非，迎周公於東，而天變爲止，歲則大熟。宋景公出人君之言，熒惑退舍。齊景公納晏子之諫，彗星遂滅。所以消弭之道不在他人也。五臺山非彗星所從出，使不空住焉，是責禳於僧而忘恐懼脩省於己，不亦異於古之明王乎？三川、五臺相距幾二千里，非旬日所能至，空至而彗星滅，則星之出没亦涉日久矣。其所謂會逢其適歟！人主心術昏蔽，方反以爲神化之感，彼亦何足與言先王之正道哉！

六年，示疾，上表告辭。敕使人勞問，加開府儀同三司、肅國公。卒，贈司空。

開府儀同者，將相之崇官也；肅國公者，諸侯之高爵也；司空者，六卿之列職也。必文武兼資、出將入相而有其功，則可以爲開府；必分茅受社、君國子民而居其位，則可以爲國公；必分土制邑、居四民、時地利

而爲冬官，則可以稱司空。三藏者，傳譯佛教，一髡首胡人耳，而兼是三者，何也？爲其有道邪？則彼之教以君臣爲夢幻，以爵禄爲虛假，以軒冕爲桎梏，自爲方外之士矣。代宗之授，不空之受，各悖於理，而當時無非之者。人主淪胥於異端，固宜化之者衆也。

天寶中，西蕃大石、康居五國帥兵圍安西府。詔空入内，帝御於道場，空秉香爐，誦仁王密語二七遍。帝見神兵可伍百員在於殿庭，驚問，空曰：「毗沙門天王領兵救安西，請急設食發遣。」四月二十日，果奏云：「城東北有神兵來，番部驚潰。」帝覽奏，勅諸道各於城樓置天王像。

毗沙門天王之像，至今軍營中敬事之，蓋自不空始也。天寶末，明皇荒怠既甚，將相皆非其人，安西被兵而求救於鬼國，將亡之聽也。其後禄山長驅，兩京陷没，明皇逃竄於遐裔，而收復京師、克清大憝者，卒賴於賢才。不空是時何不誦密語、遣神兵、梟禄山而斬思明，而使兵連禍結歟？至於肅、代，不空叨冒官秩，爲時君所信，亦未聞誦密語、遣神兵、斡不庭之方、剪叛逆之鄙，何邪？大抵明皇信邪喜妄，居之不疑，見老子之形，聞空中之語，自爲欺誕，以慰其心，固不惡人之幻己也。帝見神兵五百，不空又請設食以遣之，猶幻戲然。其相爲譎詐如此，欲天下不亂，得乎？

拘提者，先身爲狗，舍利佛爲説妙法。命終，生舍衛國婆羅門家，舍利佛乞之，度爲沙彌，得阿羅漢。

佛國中鳥獸之類多矣，不但此一狗也。佛能説法度之爲人，則當物物不遺，使羽毛鱗介皆脱身得阿羅漢果，而其國中莫非阿

羅漢也，不亦善乎！何獨爲一狗而遺其餘也？若曰此狗於佛法有緣，善根宿植，則又不當受狗之身矣。彼無緣者尤宜憐憫濟度，豈可以其無緣而舍之？有揀擇心，非佛也。自達磨已後傳其道入中國，得道者甚衆，而鳥獸之類孳生蕃息於天地之間，固不減也。未聞禪人得度若干犬豕牛羊爲阿羅漢者，亦獨何哉？

舍衛國有一老夫，蚤喪其偶，獨與兒從佛出家。兒年尚幼，乞食，薄暮，將還精舍。兒畏毒獸，急扶師，排之進路，推父墮地，應手而死。佛告之曰：「雖死，不以惡意。」因説過去緣業，沙彌曉悟，精進得道。

人苟助己，雖殺其父，猶非惡意；苟不助己，雖孝其親，猶是受業。使天下之人以悖逆殘忍施於其所生，而推之於宿緣。苟逃罪辜，歸誠佛門，而許之以得道。不謂之異端邪説，謂之何哉！

昔有羅漢與沙彌赴龍宮請，心有愛戀，因病而卒，乃爲龍子。

學佛者深惡道家者流，而其説如此，則何異於存想變化之術哉？今夫禽獸皆有欲想，其胎卵所生未有差舛者也。曷嘗聞鷄能慕鳳凰而生鳳凰，狗能慕麒麟而生麒麟哉？若謂禽獸不能如人之有思，則一失人身，轉爲異類，無有復得人身之理。自古至今，禽獸當充塞天地之間，而人之類絶矣。若謂因果輪迴由其業報，不由思想，則沙彌心有愛想，何爲化生龍子邪？反覆稽之，茫昧無据。蓋幽陰幻惑之遁辭也。

有沙彌嗜酪，每檀越餉僧酪時，沙彌得分，心中樂著。命終之後，生殘酪瓶中爲蟲。

此沙彌所以出家者，未必爲食酪也。出家

之功德與食酪之嗜好，相遠多矣。而此沙彌以食酪而爲蟲，不能以出家而成佛。使或有亦不出家，亦不嗜酪，既不爲蟲，又不爲佛，則必爲人矣。

沙彌彌伽專誦《華嚴經》。聖曆中，天帝釋請迎上天誦持，曰：「每被阿修羅見擾，故屈師來宣經以禳。」遂升座宣諷，修羅軍衆一時化去。

佛經所謂天人者，乃國王貴樂之人，猶後世所謂皇族。其天女則宮嬪之類。其單舉天，則省文耳。至譯語翻改，僧人流傳，遂謂天上果有人類。種種怪誕，此蓋佛經上乘之所不道者也。周□□□据長沙爲□□所侵，大作佛事，諷《護國仁王經》。道場未畢，而城已破。是以兵擁僧衆著之江中。其時若得彌伽誦《華嚴經》，當不至於此乎？

尼淨檢忽聞前香，并見朱氣，有一女人手持五色花自空而下。檢見欣然，因語衆曰：「我今行矣。」執手辭别，騰空而上，所行之路有似虹霓，直屬于天。

昔佛不許女人出家，阿難爲憍曇彌請之。佛曰：「止止，男少女多，家則衰弱。女人出家，法不久住。假使女人作沙門者，八敬之法不得逾越，盡壽行之，可入法律耳。」至祐律師，乃始開女人出家之路，非佛意也。古之賢婦人如大任、大姒之倫，終不能成堯、舜、商、周之功業，譬猶厚地持載萬物，非天道偏覆包涵，亦安能獨用哉？釋氏以臨終見佛爲學道得果之證。彼女人者，佛所不教，必無得果之理，又况所見皆妄，理所弗載邪？若此，蓋淨檢勞疾心專，將死之時眼花亂發耳。

安令首，父仲。首幼敏，父曰：「汝緣外屬，而可求聘。」女曰：「端心業道，

廉正自足，何必三從，然後爲禮。」父曰：「汝欲獨善一身，何能兼濟父母？」女曰：「立身行道，方欲度脱一切，况二親邪？」仲以問佛圖澄，澄因以油傅仲右手，令視之，見有沙門之像類其女。澄曰：「是君女先身耳。若從其志，令君富貴。」仲遂許之。

安仲欲禁其女不從僧者，當稽之典禮，斷以大義。乃問於佛圖澄，澄者，多才善幻之人也。彼既不肯勸仲，使止其女心，又爲一術以誘之，仲於是時雖有天性之親，決爲所敚，不能自克。蓋其所質疑者，非所當問，是以遭誘而弗得脱也。富貴，人情之所同欲。若君子者，不以道得富貴，則不處也。澄既以幻誘仲，又要以富貴之説，自中人以下，寧有不惑者也？

令宗遇亂被虜，拔眉托厲，隨路南歸。行達孟津，無舟可渡。專稱三寶，忽見一鹿涉河而行，水自分岐。隨鹿而濟，曾不沾濕。

昔光武迫於王郎之兵，冬月欲渡河，遣王霸候之。河冰實未合，霸歸，紿之曰：「冰合，可渡矣。」比光武至河，河冰適堅，遂履以濟。光武將有天下，天實相之，然亦就其事而有其應。河水結冰，歲寒當然，理之常而事所有也。孟津，大河之險渡也，善没者所不能游。自晉以來，造舟爲梁，以免覆舟之患。其水既險，則蛟龍黿鼉之所盤旋戲狎也，鹿胡爲乎能涉哉？獸之能濟水者，唯狗馬牛虎之屬，狐則聽冰而渡，不聞鹿能涉也。令宗苟曰：「吾臨水徬徨，遇浮木空舟，幸而能濟。」又何害其有道哉？設僞取信而言理所無有之事，於是敗戾。或曰：「如子所言，則自今僧人欲售僞者，必依理據事而爲之説，則柰何？」

予曰：「依理據事則非僞也。予所以闢之者，❶固爲其以事理爲障而談事理之外也。」

道瓊造大像數軀，有放光相者。

像者，合土刻木而繪畫之，以表敬事之所寓而已，必不能似佛而無不肖也。有一毫不肖，則不得謂之佛，況大像乎？土木之中安得光相？予嘗遊京師城東資福寺，觀夾佇塑羅漢中有一軀秉爐者，人號曰香煙羅漢。予與同行數人者瞪目視之，久無所見。僧致恭正色而指像曰：「香煙騰騰，何爲不見邪？」其心必以不見之人目有障蔽也。放光之説，殆亦如此。或曰：「世有造大像者，頂中夜出白光，久之而敗。乃像下爲地道數百步，人行入像腹中，置燭其間耳。」故不以晝見而夜見，不與人見而獨見，則皆妄也。

僧端姿色之美聞于鄉邑。臨聘之日，宵遯佛寺，寺主置之別室。兩淚禮拜，忽見像語云：「汝壻命終，勿懷憂念。」翌日，其壻爲牛所觸而亡，因得出家。

僧端與寺主素有奸狀而不肯嫁者也。既迫聘期，宵遯佛寺，必以寺主之力能庇之，則此寺主乃奸猾之尤甚者。托爲像語而暗殺其夫，仍曰死於牛觸，則其夫家蓋農人耳，宜僧端之不樂也。夫奸弊公行，至於殺人而不懼，又遂其出家之志，則當時爲民上者，其政事不以教化爲急，可嘆也夫！

善妙買油數斛，瓦瓶盛之，著中庭，布自纏身而焚。火將及頂，語諸凡曰：「我捨此身，已即得七反。止此一身，當得初果。」

❶「以」，原作「不」，據明刻本改。

南嶽福嚴寺山有所謂一生石、二生塔、三生藏。僧曰：「此思大和尚三生之遺跡也。」予問：「何以知之？」對曰：「思大之所自言也。」予曰：「思大止於三生邪？爲復生生而不窮也？止於三生，是有斷滅矣；生生不窮，是入輪迴矣。然則如何？」僧者於是遁其辭而入於無所稽，莫足聽者。思大，名僧也，其言猶如此之幻，而況善妙女子，顓蒙易惑者乎？

法緣年十歲，失所在，經三日而歸，説至淨土天宮見佛。又去經旬，復還，作外國書語。有見其隨風飄飖上天。經月後還，則已出家披法服矣，持髮而歸。

天無可上之路，外國非十歲兒旬日所能往還，蓋法緣爲幻師所變易也。予嘗謂人家男子未有所立者，不可令與僧人語；今而又知人家女子當教以女誡，不可令見尼姑，談異學。法緣之事，可爲鑒戒矣。

《崇正辯》中册，吴元年内，俞國賓借看，轉借翁德明，留在何鋪。四月初六日夜，海寇鍾九皋餘黨願竊侵境，官軍剋復，居民房屋燒燼，此書無存。當月失記日，有朋友龔敬之於路拾得此册相送，比舊略短一米，復成全書，記之耳。海昌楊復彦剛誌。

致堂先生崇正辯卷之二終

宋儒胡致堂先生崇正辯卷三上

南豐裔孫 濬古邱重梓
清寅直
深叔平
瀾仲海
濱鶴汀 重訂
濤次涇
湘佩芳
森三木較字

晉孝武奉佛法，立精舍於殿側，引沙門居之。苻堅率衆寇淮南，謝玄等戰於淝水，破之。

仁贊載此，以淝水之捷爲孝武奉佛之報。然苻堅敬重道安，引之登輦，豈不奉佛，何爲而敗邪？苻堅違王猛之言，貪功南伐，自覆其國；晉孝武倚任謝安，制師有道，故能以少擊衆，晉祚復安。其存其亡，皆由用賢與不用賢耳。若曰立精舍於殿側，引沙門居之，遂能勝敵，則梁武帝奈何反爲侯景所圍邪？天子之居，上法紫微，後市面朝，左宗廟，右社稷，各有成象，所以憲天履極，爲神民萬物之主，不敢苟也。沙門和尚乃異域之教，其形貌、衣服、威儀、言行，無一與中國同者。明君有爲，則當内華、外夷，息邪、距詖，以扶聖人之正道。乃於宫殿之旁爲僧人之居，其褻瀆神器甚矣。可以爲戒而不可以爲法也。

梁太祖躬覽内經，指爲科域，刺血躬寫《般若經》十部。琳法師曰：「梁高祖邁有德之前踪，躡淨名之聖軌，鷲嶺奥典。鷄園密議，二諦五乘之旨，三藏九部之文，赤鬚之所未詳，青目由來不譯，並無重覽，義弗再思，鄙

周、孔之俗謨，譏老、莊之名理，法輪相繼，齋講不絕。每捨身時，地爲震動。」

蕭衍於佛教之文，不論可知其精熟矣，豈待贊美而後知也？其重佛而輕老，則其嗜好之偏，猶人惡酒而好漿，陋鹽而美酢，未足以相賢也。法琳乃以周、孔之道爲俗謨，何其敢於非聖，無所忌憚如此哉！周公相武王，誅無道，殺飛廉，戮惡來，驅猛獸，膺夷狄；孔子集大成，正五經，作《春秋》，黜蠻夷，討亂臣，誅賊子，使人至今知有三綱五常之道，不淪胥於夷狄禽獸者，其功與天地參，與日月並，與四時俱運，不知何時而已也。而法琳鄙之爲俗謨，何其敢於非聖，無所忌憚如此哉！必有明王在上，良相輔政，舉行周、孔之教，申明左道之刑，庶乎其知畏矣。梁武捨身，地爲震動，蓋萬乘之主一旦以奴自居，天下之大異，地震所以警之。

元魏太祖下詔曰：「夫佛法之興，濟益存亡，可於京邑建節答範，脩整宮舍，令信向之徒有所居止。」

魏祖溺於名而不覈其實者也。佛法濟存，則不父其父、不母其母，親者尚不蒙其力，而曰廣濟含生，其可信乎？如其濟亡，則佛語阿難，以地獄本無所有。是乃設爲此說，以恐怖愚夫而已，於亡者實無所濟也。世之脩佛事以追先福者，自其初死至三年之久，經歷十王，徧乎地獄，宜其每受減降、懺悔之語，與初死時亦無所異。雖數十年之後，脩忌致齊者，其懺悔之語亦如之。嘗詰其徒，蓋不足以自誑。而舉世惑之，可笑也已。

肅宗寫經十三藏。

肅宗繼天寶大亂之後，巨盜雖夷，而國勢日削，所當發憤，圖任賢才，以復先帝之境

土，致天下於開元、貞觀之盛。仰而思之，夜以繼日；幸而得之，坐以待旦，猶恐不及也。乃有餘暇留意佛書，抄寫繙傳至於六萬五千餘卷之富。古人曰：「不作無益害有益，功乃成。」肅宗廢時亂日，作無益如此，其功業不競，則有由矣。

後周孝明帝造錦釋迦像及寶塔二百二十區。雲甍藻棁，❶繡柱文榥，夏户秋牕，蓮池柰苑，處處精潔，一一妍華。見者忘歸，覩者目眩。大弘像化，以固龍圖。

周帝奉佛華侈如此，不恤民力，不愛國財，以冀福田利益也。未幾，國祚移於權臣之手，民力徒殫，國財徒費，以快惰游蠶食之衆，而福田利益終不可得，像化雖弘，而基圖不固矣。當其興建之時，不過取僧人稱贊誇美之言以自悦耳。其終乃如此，豈不爲將來之永戒哉！

隋高祖留心佛法，受菩薩戒，寫經四十六藏。

楊堅爲人臣而篡取其君之位，其本不正，而能節用愛人，以致康阜，自其才如此，豈受戒寫經所能致哉？創業之君，子孫之所效法也。高祖寫經四十六藏，是以煬帝繼世裝補經秩至於九十餘萬卷，疑若功德宏深、福利增益，而不能免於宇文化及之殺，高祖絶祀，爲後世笑。使其略法先王，師範周、孔，知脩身治國之道，豈至此哉！

唐太宗詔曰：「有隋失道，朕親總元戎，致兹明代，曾無寧歲。思所以樹立福田，濟其營魂，可於建義以來交兵之處，爲義士凶徒殞身戎陳者，各建寺刹，招延勝侣。望法鼓所振，變炎火於青蓮；梵音所聞，易苦海於

❶「棁」，原作「稅」，據明刻本改。

甘露。」湯放桀、武王伐紂之後，天下大定，民安其生，物遂其性，其時未有佛法也。湯、武何以致太平哉？唐太宗英姿大略，親平禍亂，而其所學駁襍，不明聖人之道，故其於生死之際，未能無惑。昔漢高祖與項羽拒戰累年，下詔軍士死者爲之棺斂，轉送其家，四方歸心焉。考太宗之所爲，不亦婦人之仁，鄙陋可笑哉！

貞觀二年下詔，其略曰：「今百穀滋茂，萬寶將成，猶恐風雨失時，字養無寄。宜爲普天億兆仰祈加祐。可於京城及天下諸寺觀僧尼道士等，七日七夜轉經行道。每年正月七日，例皆准此。」

人主詔令，猶天之風雷，發達萬物，過與不及，則反爲害。唐文皇，英主也，而有僻詔如此，無乃俗流失、世敗壞已久，循習故常而不知其非邪？夫水旱、風雨、豐凶，天之所爲而人之所感也。聖人修德以應天，則雖有其變而不爲害。故陽教不修則日爲之虧，陰事不治則月爲之食；恩賞縱緩則無寒歲，刑罰慘酷則無燠年。商嘗大旱，湯以六事自責，不聞流殍之灾；❶周嘗大風，成王恐懼改過，終致豐登之報。此皆反求諸己，脩其誠心以荅天戒，而不求諸人也。求諸己而不求之人，道之要也。若不在此而在彼，則僧尼道士日日轉經，月月行道，歲歲爲之而無間歇，將見三日一風、五日一雨，百穀繁殖不可勝用矣，尚何水旱之足憂乎？

則天皇后請受佛記，沙門法藏講《新華嚴經》。至「天帝綱義十重門」，后茫然未決。藏乃指鎮殿金獅子爲喻，

❶「聞」，原作「開」，據明刻本改。

后遂開悟。

則天以妾乘夫，革唐之命，淫虐不道，終其身而禍未已。不知仁贊所謂開悟者悟何事邪？其用刑設獄，慘酷峻忍，大抵皆如地獄變相，以威服天下。及大權由己，然後殺人，豈自僧人所勸哉？廢中宗，幽之於房陵十有四年，非狄梁公以死諫諍，則不復也。帝雖歸，不得預政者又六年，非張柬之輩率兵迎之，則不立也。則天所爲如此，則法藏所陳鎮殿金獅子之喻，有何義理而使后開悟邪？以予觀之，法藏者亦白馬阿師之流耳！

憲宗時，功德使奏鳳翔法門寺有釋迦牟尼佛指骨一截，藏之塔中，其本傳以爲當三十年一開，開即歲豐人安。帝遂下詔，命中使領禁兵與僧徒迎至京師。帝開光順門納之，王公士庶瞻禮捨施，如恐不及。帝留禁中三日，乃送京城佛寺。

佛之所以爲佛者，以生不以死也。又况千年遺骨，豈道之所存邪？僧人且爲之傳曰骨塔每開即歲豐人安。憲宗信之，盡禮迎致，王公大臣莫不阿君所好。獨韓文公正色昌言以格其非，遂見斥逐。未幾，憲宗爲近竪弑逆而殞。是則開塔見骨者，乃所以禍人主，非所以安百姓也。而文公之言効矣。非後世之永鑒乎！夫佛之遺體誠有可貴，則耳目鼻口心腹腎腸尤當傳寶，金剛堅固，必不如世人之死同歸腐壞，何獨骨齒散落人間乎？世傳得道真僧，有火燒不化者，或舌、或目、或諸根器，以爲清淨戒律之驗，而况佛乎？如有得佛之耳目鼻口心腹腎腸者，庶幾可寶矣。

牟子時，靈帝崩，天下擾亂，獨交州差安，北方人咸來在焉，多爲神仙辟穀長生之術。牟子常以五經難之，道家

術士莫敢對。於是鋭志於佛道，世俗之徒多非之，以背五經，略引聖賢之言證解之，名曰《牟子治惑》。或問：「佛之生也，從何邑國？寧有先祖乎？」牟子曰：「佛積累道德數千億，生於天竺，白淨王夫人以四月八日右脇而生。年十九，夜半飛而出宮。思道六年，成佛。孟夏生者，不寒不熱，草木華美。」

按釋氏會覆載四月初八日，考據無定。若以佛生於周穆王時，則是西域用周曆。周以建子爲正，四月乃六月，盛夏極暑之時也。以四月爲孟夏，乃孔子之法。佛既能擇父母國域而生，道又高於孔子，必不用孔子所定之時而生。牟子無乃未之思乎？

問曰：「至寶不華，至辭不飾。今佛經卷以萬計，言以億數，蓋繁而不要也。」牟子曰：「佛經前説億載，却道萬世，彌綸於廣大，剖析於窈妙，❶卷萬言億，多多益具，何不要之有？」

自堯、舜至孔子一千五百年，更歷聖賢多矣。其書存於今者，不盈百卷，而道無所不備。夫聖人非有心於著書，不得已而載道，以示後世也。佛之言浩浩然，務爲包羅總括，意欲以是盡道。道既難盡，而不中於理者，舉其書皆是也。蓋理則可窮，而事則無定。夫以一人之智慮，前説億載，後道萬世之事，能自必其無失乎？知其不能無失，則又爲一説以救之，謂之遺累。此其所以支離蔓衍而無端倪，小智之士讀之驚焉。是猶蟄蟲側耳震雷而闖首坯户，彼又安知簫韶九奏之美哉！

問曰：「《孝經》以身體不毀爲孝，曾子

❶「析」，原作「折」，據明刻本改。

將死啓手足。今沙門剃頭，何違聖不孝邪？」牟子曰：「泰伯被髮文身，而孔子稱其至德。沙門捐家財、棄妻子，可謂讓之至也。何違聖不孝乎？」

泰伯三以天下讓，故孔子稱其至德，非取其斷髮文身也。佛棄人倫，乃道德之賊也，安得以讓名之？推己所有以與人者謂之讓，父母妻子可推以與人乎？

問曰：「不孝莫過無後。而沙門棄妻子，何不孝也？」牟子曰：「妻子，世之餘也；清躬，道之妙也。許由棲巢木，夷、齊餓首陽，而仲尼稱其仁，不譏其無後也。」

許由辭位，夷、齊讓國，不聞其棄妻子也。男女之道，生出之理，萬物所同然，非人以私智造設而爲之也。聖人因之明人倫，申禮義，而制淫僻，使循道理之正而已。牟子之身，非父母所生乎？豈惟牟子，佛非父母所生乎？而以妻子爲世之餘，何也？萬物無獨立者，必有其對。《正蒙》曰：「不有兩，則無一。一不可見，則兩之用息矣。」是以天地絪緼，萬物化醇，男女構精，萬物化生。《詩》首《關雎》，《易》始乾、坤，堯以二女而觀舜德之修，文王以寡妻而刑四方之化。孔子曰：「君子之道，造端乎夫婦。及其至也，察乎天地。」彼佛者有見於淫欲，無見於天理，故以獨往爲至道，差之毫釐，失之千里，此之謂也。天理之妙，佛且不知，而况陋劣如牟子者乎？

問：「箕子《洪範》貌爲五事之首，原憲雖貧不離華冠，子路遇難不忘結纓。今沙彌落頭髮，被赤布，見人無跪起之禮，何其違貌服之制、垂縉紳之飾乎？」牟子曰：「三皇之時，食肉衣皮，巢居穴處，豈復冠冕之飾哉？」

三皇之世，風俗太樸，未有耕稼，是以食禽獸之肉，飲其血，茹其毛而衣其皮；未有宫室，是以穴居而野處；又有洪水之患，是以下者爲巢，上者爲窟，非得爲而不爲也。至堯、舜之時，世已大治，制器致用，開物成務，已更數聖人，而生民之利周矣。今僧人所居者，聖人所營之宫室也；所食者，聖人所播種之百穀也；所用以耕鑿者，聖人所製之耒耜也；所恃以禦患者，聖人所造之弧矢也。凡一身所用，無一物而不備。其身由之，其心安之，缺一不可也。而皆指以世間夢幻之事，不知其所自來，可謂智乎？牟子曰三皇無冠冕之飾，則僧人落髮無愧矣。夫三皇之時，衣服儀物固有未備，亦何嘗髡其上總之髮，而芟其下垂之鬚哉？必若此言，則三皇之時食肉穴居，何不使僧人爲之，而必欲處華屋大廈、供乳糜香飯也乎？自然之鬚髮，無故而剪落，不能止其復生也，又月削而時埽之，曰必如是然後可以學道，不如是則不可學也，其可信哉？

問：「黄帝、堯、舜棄而不足法乎？」曰：「堯、舜、周、孔脩世教也，佛尚無爲也。君子之道貴於適用，何棄之有乎？」

聖人之道，無爲而不爲。是故孔子曰：「無爲而治者，其舜也與！」又曰：「易無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故。」舜明於知人，所任四岳、九官、十二牧，代天理物，物得其所，事得其序，舜所以恭己正南面而無爲，蓋無爲而治者也。若佛則潔身於山林，以理爲障，以事爲礙，自爲無爲，蓋無爲而不治者也。聖人與道爲一，己即是理。無所用思，不思而中；無所用爲，不勉而中。寂然不動，猶明鑒焉，猶止水焉，感而遂通天下之故。猶鑒明而妍醜

畢見，猶水止而須眉必燭。鑒與水，非思而然也，非爲而然也。聖人未嘗勞心役智，從事於務，而喜怒哀樂必中節，動容周旋必中禮，其道可與天下共由也。故曰：「非天下之至神不能與於此也。」若佛則以天下事物無非幻妄，遺人獨立，謂之真空，息云爲，屏思慮，夢幻人世，因緣天地，而應物之用有所不周，蓋非寂然不動、感而遂通天下之故者也。不通天下之故，乃塊然無用之道，猶枯木不復能生，死灰不復能然，竟將何施邪？而其言曰：「佛事門中不遺一法，譬如鏡燈包含萬象。」觀其言則是，考其事則無，是亦空言耳。故中國有道君子闢之曰：「佛氏言爲無不周偏，實則外於倫理。」豪傑之士於此不能無惑，況如牟子夏蟲之智，又何足以知其彷佛哉！

問曰：「子云：『未能事人，焉能事鬼？未知生，焉知死？』今佛説生死鬼神之務，此殆非聖哲之語也。」牟子曰：「經云：『爲之宗廟，以鬼享之；春秋祭祀，以時思之。』周公爲武王請命曰：『旦多才多藝，能事鬼神。』夫何爲也？佛經所説非此類邪？」

聖人所謂鬼神者，天、地、人而已。舉天神，則凡麗乎天者，皆屬焉；舉地祇，則麗乎地者，皆屬焉；舉人鬼，則天子七廟、諸侯五、大夫三、士二、庶人祭於寢，皆其祖考，非有他也。天子祭天地七廟，諸侯不得僭焉；諸侯祭社稷五廟，大夫不得僭焉。此非固爲等路也，猶人不敢以他人之祖考，祭於己之宗廟耳。故孔子曰：「非其鬼而祭之，諂也。」其者，指物之名，分定之論也。是故「爲之宗廟以鬼享之」者，享我之先也。「春秋祭祀以時思之」者，思我所祭也。「多才多藝、能事鬼神」者，事我

之所得事也。其道豈不簡要明白，天下可以共由哉？若佛氏所謂鬼神者，則異乎此矣。十王、五道、馬首、牛頭之類，不知何所據而云乎？佛經既言之，其名號不可勝數；而道家亦復言之，其名號與佛經所載幾同，或異，而互相非毁，何者爲是邪？聖人無證則不言，無實則不言，不可行則不言，不可信則不言。無證、無實、不可行、不可信，是理之所無也。理之所無而言之，自謂真實無妄，乃妄之至極，不可復加者也。

問：「子曰：『夷狄之有君，不如諸夏之亡也。』孟子譏陳相學許行之術曰：『吾聞用夏變夷，未聞用夷變夏也。』子學堯、舜、周、孔之道，而今捨之，更學夷狄之術，不已惑乎？」牟子曰：「孔子所言矯世法，孟子所云疾專一爾。佛經所説上下周極，含血之類，皆屬佛焉。是以吾復尊而學之也。」

人必有目而後可責其見，必有耳而後可責其聞。今求見聞於土石草木，雖千歲而不可得矣。是以聖人教人致其知識以盡事物之理，洞然無疑，然後意可誠、心可正、其身可修，推而齊家、治國、平天下，無所不當。豈有世間世外之限哉？凡溺於佛者，必爲此言曰：「儒者所明，治世之具耳，非出世之道也。」然佛氏固不能戴地而履天也，固不能冬葛而夏裘也，固不能鼻飲而口嗅也，固不能水車而陸舟也。以一身受天地萬物之用皆無以異於人，而獨於人倫至理則毁除之，以爲非出世法，而鄙天地萬物，謂之幻妄，則何異食飯而曰此非飯也，乃土也；飲水而曰此非水也，乃火也，而可信乎？故聖人惡異端之害正術，惡邪説之溺良心，惡似是而非者，謹華夷

之辯，以扶持人理，不使淪胥於夷狄禽獸而罔覺也。

《列子》曰：「太宰嚭問孔子曰：『子聖人歟？』對曰：『丘博識强記，非聖人也。』又問：『三王聖人歟？』曰：『三王善用智勇，聖非丘所知。』又問：『五帝聖人歟？』曰：『五帝善用仁義，聖非丘所知。』又問：『三皇聖人歟？』曰：『三皇善用時，聖非丘所知。』太宰大駭曰：『然則孰爲聖人乎？』夫子從容有間曰：『丘聞西方有聖人焉，不理而不亂，不言而可信，不化而自行，蕩蕩乎人無能名焉。』」據斯以言，孔子深知佛也。時緣未升，故默而識之。

孔子刪《詩》，定《書》，繫《周易》，作《春秋》，正道術，不使邪妨正也。詩褋出於民言，故取其止於禮義者，於三千篇中十得其一耳。鴻荒之世，文教未備，故斷自唐虞，而下至於秦穆公之誓。千餘年間，所得者百篇而已。《八索》之書，亂《易》者也，故贊《易》而黜《八索》。亂臣賊子，人道之大殘也，故作《春秋》而討亂賊。其文不繁，而天下之理則盡矣。後世有楊、墨之道，刑名之學，皆不能亂聖經之正，則孔子之功也。如《列子》所稱，何其謬誕之甚邪？蓋禦寇有化人之論，寓言幻詭，乃借重於孔子耳。仁贊又從而附會之，殆亦畫蛇增足之類乎！

《文中子》：「或問佛，文中子曰：『佛，西方之聖人也，施於中國則泥。』」

孔子曰：「道之不明也，賢者過之，不肖者不及也；道之不行也，智者過之，愚者不及也。」過者，言過於中道耳。天地萬物無不有自然之中。中者，道之至也，性之盡也，理之全也，心之公也，無不該也，無不徧

也。佛自以爲識心見性，而以人倫爲因果，天地萬物爲幻妄，潔然欲以一身超乎世界之外，則其心不公，其理不全，其性不盡，而其道不至。知有極高明，而無見於道中庸；徒説形而上者，而不察形而下者；慕齋戒，洗心退藏於密，而不知吉凶與民同患；欲無思無爲，寂然不動，而不能感通天下之故；舉體於喜怒哀樂未發之前，而不能中節於喜怒哀樂既發之後：正所謂過之者也。孔子之立教曰：「敬以直内，義以方外。」子思傳之曰：「成己，仁也；成物，知也。」孟子傳之曰：「仁，人心也；義，人路也。」本末、内外、精粗、隱顯，其致無二。中國有道者明之曰：「體用一源，顯微無間。」正心誠意可以平治天下，洒掃應對進退可以對越上帝。此之謂聖學矣。文中子之言，雖知中國夷狄之異宜，而於佛學則亦未之窮也，故推之爲聖人。審其道與堯、舜、文王、孔子同歸於聖，則無不可施於中國之理。不可施於中國，則非聖人也。而堯、舜、文王、孔子之道所以處夷狄者，則無施而不可，方册所載盡之矣。

宋世祖大明三年，有羌人高闍反，事及沙門曇標。下詔曰：「佛法訛替，沙門混雜，專成逋藪，無狀屢聞，可付所在，精加沙汰。後有違犯，嚴其追坐。自非戒行精苦，並使還俗。」詔雖嚴重，竟不施行。

佛氏使人持護戒律，而不爲犯戒破律之法加之於其身。乃要之於地獄果報茫昧之事，施於人所不見。保奸護鄗，自相欺罔，明君所惡也。宋世祖區處之，存其戒行精苦者，汰其混雜逋藪者，豈非寬典邪？而仁贊乃云：「詔雖嚴重，竟不施行。」其詔逆理而不可行邪？抑世主中變其意而自不行也？如曰逆理而不可行，則世祖代佛

用規，肅清其教，不俟後世之報，自用當時之法，使戒行者勸，逋藪者懼，何爲不可也？如曰世主中變而不行，則是宋祖見善不明，去惡不勇，俄是而忽非，初得而終失，乃君道之醜，正術之病，邪説之利，小人之便，後世之永鑒也。

魏世祖好莊、老，司徒崔浩不信佛。會蓋吴反於杏城，關中騷擾。帝西征至長安，憩息寺中。沙門飲從官酒，入其便室，見有財産，弓裘及牧守富人所寄藏物以萬計。乃下詔誅長安沙門，焚破佛像。敕四方一依長安行事，如有容隱者，皆門誅之。又下詔曰：「自今已後敢有事胡神及造其形像泥人、銅人者，門誅。諸有佛像及胡經者，皆擊破焚爇。沙門無少長悉坑之。」是歲真君七年三月。至十三年二月，因癘而崩。

凡僧人犯罪，所以尤可疾惡者，爲其所言，自處於至清甚高之地，世俗之人皆不足以望我也。見飲酒者曰昏其神志，見食肉者曰必受果報，❶見有妻子者曰俗緣愛染，見用刑殺戮者曰彼此一如，見積殖貨財者曰諸有非樂，其言豈不美哉！方其落髮受戒之時，聽之於師，誓之於佛，固當終身服膺而不失矣。而飲酒、食肉、通姦、利謀、亂逆，載於史傳者，班班而是。如魏祖所見乃其萬分之一耳。推類言之，大抵然也。何者？佛雖設戒周密，而其道以空爲宗，一遣之於空，則其所設之戒雖千條爲端，或犯或毁，曰此皆空也，何不可哉？守戒者少而犯法者衆，其弊不可勝言，以其逆理故也。自有天地以來，必

❶ 自「行其詔逆理而不可行邪」至「見食肉者曰必受果報」，凡三百三十一字原闕（原版第十九葉），據明刻本補。

飲酒，聖人教人使不亂耳；自有天地以來，必食肉，聖人教人使勿縱耳。男女必配合，教之使有禮耳；有生必有殺，教之使用恕耳；利用不可缺，教之使尚義耳。此中庸之道，通萬世而無弊者也。其或不循禮法者，飲酒則沈酗，食肉則饕餮，淫於色而邪濫，役於怒而殘虐，貪於財而攘敓，陷罪惡而麗刑辟，則人孰不以爲當哉？豈敢著書立言以形怨謗也？魏世祖因沙門之罪而行廢斥，美政也。然於其間亦有過舉焉。焚其書，銷其像，毁其器，人其人，則可矣；不以有罪無罪悉坑之，則濫刑也。凡處事立制，必得中道，則人不駭而政可行。不然，未有不激而更甚者。此亦明君賢相之來鑒也。仁贊記此，其意既爲長安沙門雪耻，又快魏世祖之卒。人亦惑之，謂世祖不當如此。然行法之後六年乃崩，亦已久矣。彼不行此法者，豈皆不死邪？

唐憲宗躬迎佛骨，斥逐諫臣，未及一年，爲閹宦所弑，仁贊乃不知邪？

周高祖時，有讖記，忌於黑衣，謂沙門中次當襲運，故行廢蕩。平齊既訖，自以爲滅法之福祐也，改元宣正。至五月日，癘而崩。

梁蕭衍以人主之尊，而爲沙門最苦之行，蓋未有及之者也，宜其眉壽千百，享國無窮矣。而垂老之年，爲叛賊所困，饑腸莫救，圍急而斃。當是時使侯景因癘而死，乃佛法報應之明驗也。何爲反加虐於奉佛之主，不禍於叛逆之人邪？仁贊佷忮，必曲爲之説，人皆信之，吾得不辯乎？凡人未有生而不死者。天有六氣偏值，則成疾。雙林終命，乃以背疽。佛自興法，何爲身受此苦邪？武王去暴除殘，出民於塗炭；成王致俗刑措，增光於文、武；孔子垂世立教，傳道於無窮，皆不免於有疾。

其時佛説未入中國也，而此數聖人者豈不知愛生邪？胡爲而爽節宣之養哉？人君致思於謹守正道，嚴恭寅畏，日慎一日，不敢自逸，猶以疾而死。則亦命之不可移，非人所致，無如之何，順受而已。雖有誘脇之言，安能惑邪？

唐高祖武德末年，僧徒多僻。下詔曰：「朕興隆教法，情在護持，使玉石區分，薰猶有辯。長存妙道，永固福田。端本澄源，宜從沙汰。」

人君立法出令，不可不審。如其審，定一令不反；如其未定，則當劼毖而後發，豈可輕也？法已良，令已善，必行而已，誰得阻之？辟之用兵，小小勝負固不繫兵之大體也。唐高祖不能區處其子之玉石，安能分別夫僧之玉石乎？沙汰之令豈不甚美，然終不能絶其根本。《易》曰：「苟非其人，道不虚行。」高祖非其人故也。

周世宗尹府，嫌空門繁雜，欲奏請沙汰僧録。道丕曰：「天下瘡痍未合，乞待後時。」及世宗登位，果下勅毀寺立僧帳。享年不永而國祚有歸，抑亦毀廢之明驗矣。

周世宗毀無用之銅像，鑄有用之銅錢，其言曰：「佛不惜頭目腦髓以利衆生，而况像乎？」此破奸之正術，佛氏之所深惡也。故仁贊記之如此。人生脩短，國祚永促，此固有至理，未可遽論。姑據仁贊之言而考之，奉佛無出於蕭衍者，而其效乃爾。則世宗享年不永，曆數有歸，必不由毀寺而立帳矣。

石虎詔曰：「世尊，國家所奉，閭里小人得事否？爲沙門皆當貞正精潔，今或有奸宄避役，可料簡之。」中書王度奏曰：「王者郊天地、祭百神，故禮有恒享。佛生西域，非中華所奉。漢

初惟聽西域人立寺都邑。魏承漢制，請趙人不聽詣寺，已爲沙門者，遣還初服。」朝士多同此議。虎曰：「朕出邊戍，宜從本俗。」

王度言漢初惟許西域人立寺都邑。予欲沿此意而謹華夷之辯，明人倫之理：凡欲爲僧者當住天竺國，以天竺國佛之所生、立教之地也。二十七祖般若多羅謂達磨曰：「南方惟好有爲功德，不見佛理。汝至彼，不可久留。」其後達磨不用其言，卒中毒藥。夫以達磨傳法之祖，尚不能自存於華夏，而況後世涉獵口耳之流乎？且人之大經，各有倫理。中國必不能棄父子君臣而從夷俗，西域必不能背中國禮義而闌夷風。自佛法入中國至今幾千年，其事可驗矣。故予謂人主無道力德政以絶其教，莫如立法，使願爲其學者載其書歸於其國，則華夷之辯謹，人獸之理明，而歷古反道敗德、蠹耗生民之患息矣。

宋元嘉中，沙門惠琳爲太祖所賞，每升獨榻禮之。顔延之曰：「此三台之座，豈可使刑餘居之？」帝變色。

昔者同子驂乘，袁絲變色；慎夫人廁帝后之座，袁盎郤之。君尊如天，不可貳也。有如尊德樂道之君，於其所受教之臣，致敬盡禮以承其教，則有之矣，亦未聞引之共輦同榻，坐之於其所不當坐也。使坐於其所不當坐，則是怙寵誇俗之鄙人，非抱道懷德之君子矣。此王導所以不敢升御牀也。顔延之所論甚正。元嘉帝變色而拒之，殆亦苻堅摧權翼之技耳，[1]豈明主之道哉！

蕭摹之，宋元嘉十二年爲丹陽尹，奏稱：「佛化於中國已歷四代，塔寺刑像

[1]「苻」，原作「待」，據文意改。

所在千計。自頃以來，敬情未平，更以奢競爲重，違中越制，宜加檢裁。請今後鑄銅像、造塔寺，先詣所在，陳事列言，待報聽造。」

摹之所言有去邪之意，而未盡善也。以吾觀之，當遣其徒載其書歸天竺國，破其像而毁其居，乃上策也。或未能行此，不若併小寺入大寺，僧願歸農，及選其無戒律不通經論者，皆還之爲民。凡毁銅鐵鑄像，糜金朱爲飾，❶印造經文，創立浮屠，逃業出家，捨施僧物及受施者，並嚴爲之禁。所謂試經撥放，給賣度牒，不復施行。明君賢相力守此法三十年，則亂華之風變矣。

盧愿仕宋爲中書。明帝以故居地起湘宮寺，制度宏壯。愿曰：「勞役之苦，百姓販妻貿子，吁嗟滿路。佛若有知，念其有罪；佛若無知，作之何益！」

昔年韓維侍郎守許州。一日，有君子謁之過市，見群僧爲佛事甚盛，云侍郎所命也。君子問韓曰：「彼何爲者邪？」韓曰：「爲百姓祈福耳。」君子曰：「能福百姓者，不在太守而在群僧乎？」韓慙而莫對。凡人主所以興造寺宇、廣度僧尼者，皆惑於福田利益之説，不知以梁蕭衍爲監者也。財用力役無一不出於民，民衣食之不給，而驅之運土伐木，掊斂其資生之具，爲廣宮大厦，金碧髹朱，前後輝映，以貯土木之偶人，群惰農奸夫而居之，中國之大殘也。乃反以爲福田利益，佛欺人甚矣！而世主甘心焉，果何理歟？爲人上有可以兼利萬物之勢，不以其道行之，顧區區於異端之奉，以冀非望之福，其愚豈不太

❶「金朱」，原作「今未」，據文意改。

甚哉！

李瑒，趙人，爲高陽王友。時人多絶户爲沙門。瑒上言曰：「罪莫大於不孝，不孝無過於絶祀，安得輕情肆意，棄堂堂之政，而從鬼教乎？」

佛之教曰：「衆生以淫欲而正性命，是故流轉生死。」疑若善矣，然其道必藉人而後傳也。若世之人皆從其教，則女人不復孕育，人類至於殄滅，覆載之内惟有禽獸草木，則佛法亦息矣，豈可行哉？是故不可行者，理之所無也。理之所無而行之，是以其言必誕，其事必弊。聖人以人倫立教者，亦豈爲絶祀而已哉？蓋因自然之理，立三才之道耳。瑒所言乃一端也。

盧思道仕齊爲黄門郎。周武平齊，詣京師，作《西征記》，略云：「姚興好佛法，佛圖徧海内，士女爲僧尼者十六七，糜費公私，歲以鉅萬。帝獨運遠略罷之，强國富民之上策也。」

姚興所爲，將以求福也，福則未得而其國已爲他人攽而有之矣。彼以偏霸一方之力，崇飾像教，黕民費財而不惜也。其心專，其功大，猶不蒙福報，又况匹夫匹婦之奉佛者乎？周武未必知正道之歸，然親見釋氏爲害特甚，是以決意罷之，亦古今之英斷也。

宣法師曰：「思道爲論，紀其糜費，罷之，則謂强國富民之策，斯一代之小識也。彼費財崇福者，知身命財終歸散滅，徒爲保愛，此厚生守財之奴也。何若捨貪積而興上福，以崇景仰之至；剖形骸而從道化，以襲全正之極也？」

宣法師勸人捨貪財而興上福，彼求福之心，獨非貪邪？以今世之富貴未厭，又種植來世之因，其貪大矣。身者，道之所待

以行也。既殘剖形體，其虧傷已多，安得全正之極哉？彼捨財者有福，而受施者亦有福，則害歸于無知之百姓而利入于至奸之僧人，其術如此。而詆思道之言爲小識，則其自大者何異醯雞瓮中之天哉？是以君子闢之曰：「佛之教，卒歸於自私自利之塗。」彼豈不有明智秀穎之人，蓋誠虚心平意，精思而熟考之，則知此言之不汝欺也。

傅奕，武德四年上減省寺塔僧尼益國利民百十一條。高祖不行。

傅公好正而博物，所以折服邪道者爲不細矣。而其君見善不明，故公所言不見施用。史官又不能廣記而備言之，使百條良法不傳於後世，豈不惜哉！

宣法師曰：「傅奕自武德初至貞觀十四年，常排毀佛僧，以其秋暴卒。少府馮長命夢至一處，多見先亡，乃問：『如傅奕生平不信佛，死受何報？』答曰：『傅奕已配越州作泥人矣。』數日，奕果卒。泥人者，爲泥犁中人也。泥犁，地獄之别名。深可痛哉！」

宣法師以傅公排毀佛僧而暴卒。然自武德七年上疏，至貞觀十三年，公已八十五歲矣。臨終，戒其子以六經名教，勿習妖胡，辭氣不亂，安然而逝，乃五福所謂壽、富、康寧、攸好德、考終命者，而非暴卒也。馮生毀公，亦猶孟簡毀退之耳。必其平日奉佛信僧，不以傅公爲是，故造成夢語，幸公之死，用欺愚俗。馮生既曰越州泥人，宣僧又曰泥犁地獄，肆爲無根之談，迭相唱和，豈不可疾惡哉！

左拾遺辛替否上疏諫武后於兩京及天下起寺，曰：「釋教以清淨爲本，慈悲爲主。三時之月，掘山穿土，損命

也；殫府虛帑，損人也。豈大聖之心乎？自佛教東傳，千帝百王飾彌盛而國彌空，信彌重而禍彌大，覆車維軌，曾不改途。晉人以佞佛取譏，梁武以捨身搆隙。若以造寺必爲禮體，養人不足經邦，則殷周已往皆暗亂，漢魏已降皆聖明；殷周已往爲不長，漢魏已降爲不短。陛下緩其所急，急其所緩，親未來而疏見在，失真實而冀無爲，重俗人所爲而輕天子之功業。臣竊痛之。」疏入，不報。

辛替否之言當矣。而所與言者，乃淫僻威虐之女后，宜其不見聽也。彼方且文飾懷義以濟其奸，豈可以僧人所爲爲非義乎？昔冒頓侵擾中國，婁敬謂夷狄不可以仁義化，而可以和親，不知親愛和合惟仁義之人能之也。武氏廢君篡位，殺人如刈草菅，❶「中冓之言，不可道也」。而替否乃勸之以清潔慈悲，正之以殷周治軌，其言雖當，其智不足稱矣。亦猶陳子昂講武后建明堂、興禮樂者歟。孔子曰：「可與言而不與之言，失人；不可與言而與之言，失言。智者不失人，亦不失言。」若替否、子昂者，謂之失言可也。

沙門仁贊曰：「嘗讀吏部之文，好排斥釋、老，未盡善也。昔孟軻著書，抑挫楊、墨，蓋仲尼既没，異端斯起。若不能杜塞其源流，聖人之道榛壅蕪没，由其徑者不得坦夷矣。釋氏之道非異端也。愚謂儒、釋懸合，内外齊貫者也。觀吏部上書極諫，言年代長短，愚謂未極治亂之體、性命之本也。堯授舜，舜授禹，旌功德也。迨乎桀、紂，罪自己招也。廢興之運係乎治

❶「菅」，原作「管」，今據文意改。

亂，生死之理存乎性命，不在釋、老汙隆明矣。而吏部肆其宏辯，局一期之禍福，迷三世之業緣，較域中之淺近，量象外之深極，未見其可乎！」

仁贊言「儒、釋懸合」，然韓公，儒也，仁贊，釋也，何爲不合哉？又曰「内外齊貫」，然以儒書爲外典，以佛經爲内典，何爲不貫哉？堯、舜、禹相授受，世極泰和，本於功德而非宿植矣。桀無道爲湯所放，紂無道爲武王所誅，身顯當之，欲宜不可，而非陰報矣。梁武奉佛重釋，以致臺城之辱；明皇崇老喜仙，以取蜀道之行。方二君自信其所爲，欲極天下之力而事之，於是時釋、老之道可謂甚隆，而國祚反以衰替，安得言廢興治亂不在二教之汙隆乎！此皆域中坦然易見之理，仁贊指爲淺近而實不能達者也，又安知象外之深極哉！夫象既有外，亦必有内，内外之際必有界分，可指而辯，仁贊亦能言之乎？

齊世有囚，罪當死，夢有授其經，因誦，臨刑刀折，遂以經爲《高王經》也。所謂《高王經》者，今行於世，吾嘗取而觀之，鄙俚特甚，乃僧人所以欺傭夫、惑孌婢、丐飲食之具耳。今欲驗其言之靈應者，取其有罪之僧，加之桎梏，繫之縲紲，施之鞭朴，苟桎梏自脱，縲紲自解，鞭朴自折，猶未可信。何也？事有適然如是者也。桎梏之關有時而刓，縲紲之物有時而腐，鞭朴之材有時而脆，會逢其適，則脱解折壞不足怪也。刀不利則斫之弗入，鐵不熟則擊之或斷。世之愚人不察其實，奸僧猾釋因而文致其事，以自神怪，何可勝言哉！惟明智不惑之士，則有以識之矣。

張逸爲事至死，豫造金像，臨刑不傷。問其故，禮像獲應也。

以律言之，十惡五逆，罪之必死而不赦者

也。而造金像可以免之，是金像教人爲惡逆而已。此非邪術害正之甚乎！ 今欲驗其言，取死囚之富者，試令以金爲像，晝夜禮之，七日而刑于衆人共見之地，苟有頸受利刃而不傷，吾亦將信之矣。

晉世有竺長舒者，本天竺人。于時邑内遭火，舒念觀音，一家獲免。有少年怪之，夜以火四投其屋，不然。少年遂叩頭首過。舒曰：「吾無神，常以觀音爲業故也。」

自丙午歲女真寇中原，凡僧人所稱靈跡之地，例遭焚毀。以觀音言之，汝州之香山、襄陽之大悲最號殊勝處，❶而荒殘破壞，無復存者。彼二方之民受持供養亦豈一人，然爲盜區，受兵火，赤地千里，其人十死八九，況室廬哉！ 觀世音當此際，無乃避地遠徙乎？ 何其悲願間歇，寂然無應也！

義熙中，文處茂爲梁州刺史楊收敬所累，被幽，密誦觀音，桎梏自解得免。處茂誓捨錢十萬營福，臨期不送。盧循叛，被流矢所中，死。

處茂坐累被幽，若果有罪，觀世音以其向己而護之，是保奸也；若果無罪，則洪悲大誓自當濟拔，不必待其密誦而後救也。既以救之，又以其負百千之施而使之中矢以死，是觀音之心在百千而不在處茂，何其願力陋劣如此之甚哉！ 觀音云：「呪咀諸毒藥，所欲害身者，念彼觀音力，還著於本人。」蘇子瞻曰：「此非觀音之心也。當易之云：『念彼觀音力，兩家總没事。』」其實戲言，然譏誚切當，使觀音聞此言，必自慙其淺之爲道也。

石長和死四日而蘇，以素飯僧，再得還於陽道。

❶ 「大」，原作「天」，據明刻本改。

靈山會上八千人，佛所付法者迦葉而已；五祖座下七百衆，忍所傳衣者慧能而已。彼雖異教，然人才難得猶如此。今夫農商中甚庸甚鄙之人，苟有金資，皆可以買牒自度，今日爲人役，明日分庭抗禮，曰：「我係一寶之數，吾所披者法衣也。」既足以惑世人而竊衣食之養矣，以是爲未足，又相與造因果報應之説：欠僧債則墮地獄而不脱，設僧飯則雖死而復甦。其自爲計如此之密，而世未有覺之者也。凡如是者謂之僧，可乎？使爲民上者有仁政及民，萬民皆樂生；推仁政及物，萬物皆阜蕃，其功德豈不大哉？而不聞既死復甦以顯其應也。石長和所飯，必不如梁蕭衍之衆也，衍以餓而死，石長和何爲獨有冥報乎？

相州鄴城中有丈六立像。丁零單于至，彎弓射之，箭中像面，血下交流。後被誅死。

世未有有血而不能動之物，有血而不能動，惟死而未腐者耳。土木金石不聞其有血也。丈六立像蓋工人所爲，土木金石必居一焉。見射而血出，理之所必無也。如其有血，必能視聽言動，而非像矣。予嘗過公安寺，見塑像，所謂二聖者皆作努力流汗之狀，其一背受二矢。僧云：「黄巢所射也。巢先掘二池於前，欲曳而仆之不得，遂射之而去。二像能禦江水漲溢之患。」後聞寺基爲江水所齧，去像不數步。及兵火之後，寺與像無復存矣。二聖靈通亦有時而歇邪？佛經云：「魔兵攻佛之時，矢將至佛身，皆爲蓮花而墮。」今立像遭射，其聖淺矣。有欲驗此言者，誠以刀刃加諸一切像身，苟皆見血，吾安得不信而敬之哉！

謝晦爲荆州刺史，徧移寺塔置之郭外。因病連年。後叛逆，被誅。

晦所以坐誅者，爲叛逆也，而仁贊指爲移寺之報。假如晦移寺而不叛，則不誅矣。叛逆起於晦心，晦心誰使之乎？無乃佛恨其移寺而敓其魄乎？病者，人所有也，寒暑風雨皆能致疾，世人不知衛生之經，以病而死者衆矣，豈爲移寺然後病邪？今有人攝養調護，則必不以陵犯而病；忠孝恭順，則必不以叛逆而誅。此皆理之易見也。不幸晦非其人耳。使晦守身有道，雖盡廢境中之寺，還其僧爲良民，固天地所祐，幽明所贊也，又誰得而誅之乎！

梁人郭祖深上武帝一十八條事，請廢佛法，遂著白癩。

郭祖深可謂賢矣。流俗所不能移，威武所不能懼，獨陳其所見以矯君心之非，可謂賢矣。惜其言不傳于世，使有志之士舉而行之也。其白癩之有無，則不可知。然慧可受刑，則謂之償債；祖深白癩，則謂之業報，吾所不曉耳。

衛元嵩毁法之後，患熱風，委頓而死。

仁贊載此，將以警戒毁法者也。使自古以來，初無熱風之病，醫書之所不載，元嵩獨感此疾，猶不足怪也，而緣此疾致死者不知其幾人矣。大抵佛教以生死轉化無所稽考之事，恐動流俗，世人不察，從而信之，是可悲也。百丈之規，於寺中建延壽堂以養病僧。夫僧人一念出家，當憑佛力，安樂耆艾，無病不死；而未免於爲風氣所乘，呻吟苦惱，六親不近，醫藥不親，求生不可，欲死不得。何爲非笑元嵩毁法獲報邪？以此方彼，則其説不攻而自破矣。

梁時，有縣令將牛酒於佛寺殿中，布設牀坐，燕待賓客，飲啗醉飽，遂卧。既醒，覺體偏癢，因此成癩。

醫書云：「凡人飲酒醉飽之後，當風就枕，取涼而卧，必成風癩。」此縣令者不善攝

生，以口腹致疾，則可悲矣。而曰得罪於佛，則是誣也。寺中置佛以土木金石象形而爲之，僧人謬爲恭敬，以惑衆心耳。豈有神變感通之理哉？若其果然，今天下僧犯律者太半朝赴齋供，暮食酒肉，口誦經典，心存財利，名守清淨，身濫盜奸，深房曲室不爲淫僻之坊、屠沽之肆者寡矣。佛如無靈，則安能使縣令生癩？如其有靈，必先治其徒之犯律者，則髡首緇服之流當十人而九癩也。

梁武帝天監元年正月夢檀像入國，因發詔募人往迎之。佛相座高五尺，在祇柏寺時，決勝將軍郝騫、謝文華八十人應募而往。舍利王曰：「此中天正像，不可居邊。」乃命三十二匠更刻紫檀，人圖一相。卯時運手，至午便就。相好具足，像頂放光。騫等達揚郡，帝與百僚徒行四十里迎還。太極殿建齋度人，大赦斷殺。

梁蕭衍之惑不可解已。檀像見夢而來，當不假人力，忽然自至，斯可稱爲靈異也。乃募人圖刻迎致，而後得之，何足貴哉？唐明皇夢玄元皇帝，自云像在京城西南百餘里，遂遣使得之，迎至興慶宮，與此何以異矣？君子曰：「誠則形，形則著，人心其神乎？」昔高宗恭默思道，誠心求賢，故夢帝賚之良弼，果求而得之，此其心之神也。明皇怠於政事，志求神仙，自以老子其祖也，故感而見夢，亦其誠之形也。心術可不慎哉！三十二匠人圖一相者，分身爲之乎？舉體爲之乎？舉體爲之，則像高五尺，非六十四手之所能措；分身爲之，則雕鏤計度，非卯至午之所能畢。且以木偶人，何由頂出光相乎？此理之必無者也。郝騫武人，希合衍意以取榮寵，無足責者。百僚之衆從其君徒行四十里，迎拜胡神，

居于正殿。建齋度人，而良民陷其身；大赦天下，而罪人僥其幸；普禁宰殺，而禽獸蒙其利。施爲悖謬，人理大亂，而無一人明先王之道以格其非心，則亡國之兆已見。侯景之圍、臺城之餓，其所由來者漸矣！

東晉成帝幼沖，庾冰輔政，謂沙門應敬王者。何充等議不應敬。詔曰：「父子、君臣，百代所不廢。今慕茫昧，棄禮教，使凡民常人假服飾以傲憲度，吾所弗取。」充言：「五戒之禁，實助王化。今一令其拜，遂壞其法。脩善之俗廢於聖世，臣所未安。」詔曰：「昔王制法，未有以殊俗參治者也。五戒小善，既擬人倫，而於世主略其禮敬邪？卑尊不陳，王教亂矣。」充言：「今沙門燒香祝願，必先國家，欲福祐之隆，情無極矣。奉上崇順，出於自然。臣以爲因其所利而惠之，使賢愚莫敢不用情，則上有天覆地載之施，下有守一脩善之人也。」冰議遂寢。

凡釋氏自護其教甚密，不肯少爲法度所屈，以開廢毁之漸，故於一言一拜計較如此。充，溺佛者也。觀其言曰：「今令其拜，遂壞其法。」遠法師亦云：「一旦行此，如來之法滅矣。」遠膠於所習，固不足責。充服儒衣冠，爲國大臣，反主夷狄無父無君之教，千古之罪人也。人之壽夭稟於天命，一定而不可損益。燒香祝禱曰無量壽佛者，蓋所佞諛世主，竊寺宇衣食之安耳。梁衍、齊襄豈不深受回向，其終如何，斯可鑒也。若夫天保歸美報上，祈之以日月、祝之以南山者，爲君能下下以成其政。臣子至情以遐壽望焉，非爲諛也。能正是國人，則惜其胡不萬年；能爲邦家之光，則願

其萬壽無期，皆好善之誠心，非爲利也。名之曰幽、厲，則孝子不能改。時日曷喪，則民欲與之偕亡。非有私也。故古之愛君者，惟勸其作德。周公戒成王曰：「夏、商之末，惟不敬厥德，乃早墜其命。」逸欲之君乃罔克壽，或五六年，或四三年。其德既至，雖短命如顏子，何病其賢？其德不修，雖期頤如莊蹻，何救其惡？故詩人詠歌其上者，皆以其有德而已。今僧於人不問其賢不肖，苟於己有分毫之利，則焚香唄贊，書棟名鐘，必深致善頌以悦之。彼豈不知命不可力增、福不可諂求、禍不可苟免哉？以世之愚者惑而向焉，是以其説得行而莫或正之也。孟子曰：「舜、跖之分無他，利與善之間耳。」僧人以自利存心而以修善爲言，利與善之間甚微，非明哲不能辯。如充，烏足以知之？彼僧者當隋煬帝時，祝之曰「今上萬歲」；當唐太宗時，祝之亦然；至武后時，祝之又然。必有明哲之君，灼見其情狀，斷然絶之，則其術無所施矣。

晉太尉桓玄欲令道人設拜，與桓謙等書云：「通生理物，存於王者。尊其神器，禮實爲隆。沙門豈有受其德而遺其禮，霑其惠而廢其敬哉？」謙云：「王者奉佛，出於敬信其理而變其儀，復是情所未了。」

桓玄所論，以利言，而非理也。王者尊無二上，食土之毛皆當致敬。自有天地以來，君臣之大義如此，豈爲有衣食之恩及人，而望其報禮哉？假如人君德惠有所不及，遂將蔑禮棄敬以復之乎？此玄叛逆之所由起也。而桓謙之言，則亦知其偏不知其正者耳。使王者信奉佛法，固不當變易其儀制，齊襄、梁武已優爲之。若或明君叙典秩禮，維持大倫，立人之道，攘闢

異教，不使亂華，廢其書而歸其人。彼方且服行中國之禮，於所當拜則拜之，不當拜者雖折其足有不拜也。又何必辯論於其末流哉！

王謐云：「今沙門雖不以形屈爲禮，良以道在則貴，不以人爲輕重也。」遠法師答書云：「出家是方外之賓，跡絶於物，内乖天屬之重而不違其孝，外缺奉主之恭而不失其敬。如令一夫全德，則道洽六親，澤流天下。雖不處王侯之位，固已協契皇極，大庇生民，豈坐受其德、虚霑其惠，與夫尸位之賢同其素餐者哉？夫遠遵古典，猶存告朔之餼羊，況如來之法服邪？推此而言，雖無其道，宜存其禮。禮存則法可弘，法可弘則道可尋，此不易之大法也。又袈裟非朝廷之服，鉢盂非廊廟之器，戎華不雜，剔髮毀形之人忽厠諸侯之禮，則是異類相涉之象，亦所未安。若一旦行此，佛教長淪，如來大法於兹泯滅矣！」

方無内外。莊子曰：「彼遊方之外者也，我遊方之内者也。」其言已失之矣。釋氏又竊取以文其道曰：「學儒者方内之教也，學佛者方外之士也。」夫方有内外，必有可見之形、可名之狀、可示之處，其區域限際如何而別者，豈得徒爲空言而已哉？釋氏自謂跡絶於物，吾未之見也。抑能絶穀粟而不食乎？能絶布帛而不衣乎？能絶地而不履乎？能絶天而不戴乎？能絶釜甑匕勺而不用乎？能絶喉舌唇齒而不施乎？凡此皆物與身接，欲去而不得者，孰謂其能絶哉？然彼方且絶人倫以爲至道，蓋亦强絶之矣，實則不可絶也。如其可絶，則自釋迦説法至今幾千年，必能絶之久矣，何爲人物之類生生而不絶也？

名者，實之賓；無是實，則名不可得之於口矣。故孝者，自其事親盡道言之也；敬者，自其事君盡禮言之也。內乖天屬之重，則非孝矣；外缺奉主之恭，則非敬矣。非孝而曰孝，非敬而曰敬，猶目水之德曰燥，目火之德曰潤，則非有喪心之疾者不爲此言也。彼以佛爲慈父而孝之，不孝於其親；以佛爲法王而敬之，不敬於其君，非人道也，安可謂之全德乎！皇極者，大中之謂也。道至於大中則無過不及，內外、本末、天人、上下該舉而無遺，通行而無弊。此乃堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔、孟之所以成己成物，時措從宜，大庇生民，澤及四海，其効可事據而指數也，豈無父無君、空虛寂滅之謂哉！學佛者以一身爲外物，無如之何，其親厚如父母猶不能顧恤，而曰道洽六親、大芘生民，是猶貧民衣食不能自給，而曰我能飽天下之饑者、衣天下之寒者，其可信乎？夫以大而無當、空虛不實之言以欺一世之人，其罪尤甚於尸位素飡之士。蓋尸素者或有罪，而幻説者必無誅也。習熟已久，人君不悟，處之以華屋帡幪，給之以腴田粥飯；試經鬻牒，撥放普度之恩以繫其徒，道場齋設檀那布施之物以厚其奉，蓋無所不至也。然國政紊亂，彼必不能治；民心摇動，彼必不能安；夷狄交侵，彼必不能攘；螟蝗水旱，彼必不能止。則凡所以過爲供養以待之者，實無毫髮之益也。彼則曰是皆有爲法，非吾所貴。佛所以教人者，以無爲法耳。故無耕稼之爲而偃然食飯，無蠶桑之爲而偃然衣帛。然安能使天下農夫織婦皆能如佛之無爲乎？今據天下之農夫織婦皆能爲僧尼，則彼之欲衣食一日而不可得矣。推是而原其情、定其罪，豈不甚於尸素之徒邪？孔子不去餼羊者，以告朔

之禮在焉故也。羊存則禮尚且不廢，羊亡則後之人無復可考矣。蓋爲存禮，非爲存羊也。

先王之法服上衣、下裳，十有二章，被于一身，具天地萬物之象，所謂法也。佛之服何所法哉？無所法則不足存矣。凡人之製衣服，將以蔽身，不得已而用刀尺，然與身相稱，非故爲剪割也。今僧所謂九條、七條、五條者，取全幅之帛，矩斷而綦縫之，爲一大方，以容手則無袂，以挈振則無領，以斂束則無帶，齊衽前後，與人身了不相附，横披而偏袒之，大抵如丐人所衣之狀，而華之以磨衲，重之以金襴。有袖之衣反名之曰偏，無袖之衣反名之曰法，不知此法何取則也？苟以爲法，則無施而不可，乃曰「袈裟非朝廷之服，鉢盂非廊廟之器，削髮毁形之人不可厠諸侯之禮」，是乃戎狄自以爲法，而非中華之正法明矣！

凡僧人之護持其教者，不使一事一行少屈於人，譬猶兩兵相交，而選鋒失利，則衆勢崩壞，莫可禁止。其營私自利之計，遂遏而不行。故必有赴湯火、犯白刃，捐死以救之者。不然，或以巧言機論移人主之意，必勝而後已。此皆君相不學先王之道，故爲彼所敚耳。如遠法師之書，非特王謐不能折，自今觀之，知其非者亦鮮矣！予故詳説以闢之，豈好辯哉？亦不得已焉耳！

宋儒胡致堂先生崇正辯卷三下

南豐裔孫　濬古邱重梓
清寅直
深叔平
瀾仲海　重訂
濱鶴汀
濤次溼
湘佩芳
森三木較字

宋孝武大明六年，有司奏曰：「浮屠爲教，凌越典度，偃倨尊戚，寧有屈膝四輩而簡禮於二親，稽首衆臘而直體萬乘者哉？咸康創議，元興載述，而事屈偏鄙，道挫餘分。今畿甸之内，容弗臣之人；階席之間，延抗禮之客，非所以一風範、示景則也。臣等參議，以爲沙門皆當盡禮虔敬，則朝徽有序矣。」帝從之。

聖人之道，與天下共之。父子皆欲其慈孝，君臣皆欲其明忠，不私於一身也。佛之道，獨善其一身，不可以兼濟天下。我自有出世之法，不著乎父子、君臣之間，視人世之父子、君臣，猶越人視秦人之肥瘠，以其所重者自爲，而以所輕所賤者施於人，豈善道哉？其所稽首屈膝以爲父兄者，又皆四海九州農工商賈之流，非有一日之素也。而不拜君父，是以君父不如農工商賈之流，抑謂君父爲法外之物，不足以當其拜邪？人君南面而受朝，天下之真賢實能無不俯伏致敬，偃然當之。而重農工商賈之髡其首者，反不使之拜，豈非昏惑倒置之甚歟！宋有司之言當矣。

釋彦悰曰：「孝武從大明六年至景明

元年，凡四載，令拜國主，而僧竟不行，豈非理悖天常，使綸言徒設邪？」天常者，天命在人之常理也。常理者，父子、君臣、夫婦之大倫也。父道、君道、夫道於倫爲尊，子道、臣道、婦道於倫爲卑。卑屈於尊，理不可易也。釋氏毁棄人倫，不父其父，不君其君，絶天地配合生育萬物之道，乃所謂亂常逆理之人，孝武之所惡而欲禁之者也。彦悰反以爲理悖天常，豈非狠戾之甚歟？致拜國主之令，固常行之矣。考明瞻對隋主之言，及龍朔二年僧人上宰相狀，則知宋武之時，其徒未有不設拜者。彦悰何據而云詔格不行邪？誠使有之，乃是當時立法不嚴，故奸猾頑頓者得以抗拒耳。如必不可屈，則宜投之四裔，使從彼教，以稱其尊師奉道之心，不可使偃然自肆於中華，以爲邪說之標的也。

隋煬帝大業中，令沙門致拜人主及官長。五年，南郊廣會群僚，佛道二衆依前侍立。有勑云：「條式久行，何因不拜？」沙門明瞻遂答曰：「僧據佛戒，不合禮俗。」帝曰：「宋武時僧何致禮？」瞻曰：「宋武狂悖，不拜便有嚴誅；陛下有道，不拜不懼顯戮。」帝乃盡經僧尼設齊人，别賜財物，因寢拜事。

隋煬帝自謂不喜人諫，乃好諛之主也。其心荒惑，固不能行良法以屈異端矣。偶然行之，又爲諛言而變，非理有不可，蓋非其人也。而明瞻之言，何諂之甚邪！煬帝敚太子之位，父未死而弑之，用兵嗜殺，遊樂無度，以致於身首不保，宗廟覆亡。而明瞻方且以有道稱之，無是非羞惡辭讓之心，不可以人名之矣。仁贊以其能主張門鄗免於拜伏，便謂有功。蓋佛之教

本以利動人心。仁贊見其利不顧其義，故其顒蒙至此極矣。

明慶二年詔曰：「釋僧離俗，但務貴高，坐受父母之拜，有傷名教。自今僧尼不得受父母尊者拜，所司明行法制禁斷。」

有天地則必有萬物，有萬物則必有男女，有男女則必有夫婦，有夫婦則必有父子，有父子則必有君臣，有君臣則必有上下，有上下則禮義必有所措，非人以智巧强爲之也。各歸其實而名生焉，俾不亂其倫而教設焉。故聖人以名教爲大也。佛以是爲非法，乃自立一法，使父拜其子、母拜其女、長拜其幼、尊拜其卑，一切倒置之，以爲至道。而其身則父母所生，居君之土而食君之粟，終不能外是而自立也。有天下者誠欲去之，則當批根斷本，勿使能植。不然，而區區以法制禁其末度，猶惡草滋蔓，姑剪其葉，未有不復生者也。是故欲其致拜君親，則必使之勿得出家；其已出家者，還之爲良民；其甚不從者，徙之於西域，則中國無違禮義、傷民教之患矣。

龍朔二年四月，許敬宗宣勑，令沙門致拜君親。僧威秀等上表云：「若使反拜，事非國典，禮越天常。」上宰相狀云：「魏氏太武信讒滅法，經於五載，感癘而崩。赫連佩佛像背上，令僧禮之，後亦震死。且《易·蠱》『不事王侯』，《儒行》『不臣天子』，況棄俗從道，而責臣禮。今僧躬受佛戒，形具佛儀，天龍八部，莫不拜之，故得冥福。」時司禮大夫孔志約建議曰：「佛之法乘，事超俗表，功深濟度，道極崇高。再三研覈，謂乖通禮。」

子拜父、臣拜君，自有天地以來未之有改，所謂天之常理、國之典憲也。威秀獨以不

拜爲常典者，蓋其教不以父爲父、君爲君故耳。自不君其君而責宰輔以君臣之道，引太武之癘崩、稱赫連之震死以刦之，使怵於奉上之禮不敢不從，非奸而何？《易》所謂「不事王侯」，《禮》所記「不臣天子」者，處賓師之位，舉世一二人而止，如伯夷、箕子之於周，四皓、嚴光之於漢，時君以其守身有義，故異待之。何嘗買牒祝髮至一二萬之衆，而要人君以不臣事之禮邪？道無不在，離世絶俗則不謂之道。故先正程公曰：「道外無物，物外無道。」今佛使人棄俗然後從道，是道有間別矣，而可乎？天積氣而無形。龍者，水中能變之獸也。以天爲列而又譬其能拜，是白日見鬼，不足以方其誕也。其辭既誕，則必歸之於陰報冥祐無所稽考之處，以濳中人之惑志。僧徒之術，盡於此矣。孔志約者，亦何人斯，敢出妄言以扶邪説，忝其姓而不知愧，亦何人斯！

周武帝集諸沙門云：「六經儒教，久弘政術，禮義忠孝於世有宜，故須存立。且自真無像，遥敬表心。佛教崇建圖塔，壯麗修造，致福極多，此實無情，何能恩惠？愚人向信竭財，徒有引費，故須除蕩，凡經像皆毁之。父母恩重，沙門不敬，悖逆之甚，並退還家，用崇孝治。」有惠遠法師對曰：「真佛無像，誠如天旨。但生靈賴經聞佛，藉像表真，今廢之無以興敬。若以形像無情、事之無福者，國家七廟之像，豈是有情而妄想尊事？孔經亦云『立身行道，以顯父母』，即是孝行，何必還家？陛下左右皆有二親，何不放之，乃使長役，五年不見父母？」帝曰：「朕亦令依番上下，得歸侍養。」遠因抗聲曰：「陛下破滅三寶，

是邪見，入阿鼻地獄。不簡貴賤，何得不怖？」帝勃然作色曰：「但令百姓作樂，朕亦不辭地獄諸苦。」遠曰：「陛下以邪法化人，現種苦業，當同趣阿鼻，何處有樂？」帝曰：「僧等且還。」於是關隴佛法，誅除略盡。既克齊，仍毀之，釋三百萬還歸編户，焚經融像，簿録三寶福財，帝以爲得志於天下也。未盈一年，癘氣内烝，身瘡外發，遂崩。

三代而上，道術未裂，國無異政，學無異端，世格太和，民躋仁壽，其時佛教未入中國，無缺典也。人君欲攘斥之者，以是觀之，則不待辯論而已判然於胸次矣。佛氏以理爲障，而中國聖學本於窮理。理無不窮，如大明中天，萬物畢照，安得而障之？以理爲障者，蓋其道與理相違，推之不通耳。非理障人，乃爾自障也。

聖人之教曰「修己以敬」，「敬以直内」，當體而足，未嘗假諸像設然後可表敬心也。遠法師曰「廢像則無以興敬」，是敬在像而不在心，像存則敬生，像廢則敬滅，此豈知道之言哉！聖人事天地鬼神，毋一不敬，禮當如此，猶有父必尊，有母必親，無希福之心，而有受福之道也。七廟所事，己之祖先，血氣精神，一一傳付。故生則致養，死則致喪。恐其久而怠也，又教之致其祭祀。其理必然，非人之私智造爲之也。豺獺猶能祭，而况人乎？若夫土木之像，則無所據依。❶以佛言之，有法、報、化之三身，謂之一人邪？謂之三人邪？世之人未嘗識佛也，而使之覩像爲佛，又希求福利，豈不相誑之甚歟！以菩薩言之，佛嘗遣文殊往問維摩之疾，則

❶「據」，原誤作「璩」，據文意改。

文殊、普賢亦人耳。釋氏曰：「文殊表智，普賢表行。」則是假設此人以表此意，而實非人也。豈不相惑之甚歟！其道與立宗廟、事祖考者大不侔也。遠又言「帝之左右，長役五年，不使得見父母」，此其用意乃欲激怒侍衛之人，使已萌情恨。賴帝有以折之。不然，一言之間足以召亂，彼其存心狠忮乃如此。其所以撼帝者數端，既不能自直，則抗聲無禮，劫以地獄茫昧之事，其術遂窮矣。使武帝蔽志不定，操術不堅，必墮其計中，爲所移敚。

自今觀之，當時無大人君子丕承君志，明大倫以教天下，息邪説以正人心，乃使其君與夷狄幻人對口争議，僅能克之，是可歎也。爲武帝之計者，當立法定制，條目具舉，一旦垂之象魏，令在必行，猶天以風雷鼓動萬物，誰敢不聽？何必廣集沙門，較勝負於頰舌，以失人君之大體哉？感癘而崩，乃僧徒致怨自快之辭，前章已屢明之。神農以來，用藥濟世。生必有死，乃理之常。脩短吉凶，命不可易。外丙二年，仲壬四年，伯牛有惡疾，顔回無下壽，彼豈因破佛致之乎！

周毁除佛法。有任道林入奏曰：「釋氏自漢至今，逾五百載。如其非善，先賢久滅；如言有益，陛下可行。」詔曰：「佛生西域，其教乖於中國。漢、魏、晉世，似有若無；五胡亂華，風教方盛。朕非五胡，心無敬事。」

漢明帝始立胡祠，惟許西域桑門自傳其教耳。西晉以上，猶不許中國髠髮。至苻、石亂華，其禁方弛。異端之興，莫不有漸。漢明作俑，其禍横流。中經周、唐，廢之無術。曾未旋踵，餘燼復然。後世大有爲之君，欲崇正黜邪者，必以聖人之道昭然無惑，然後爲之法制，使久而不可變，庶乎其有絶乎？

奏曰：「陛下恥同五胡，請如漢、魏，不絶其宗。」詔曰：「佛多言虚浮，其勸善未殊古禮，其斷惡何異俗律？決知非益，所以除之。」奏曰：「理深語大，非近情所測；時遠事高，寧小機欲辯。若家家行之，則民無不治；國國脩之，則兵戈無用。今既不行，何處求益？」

古聖王之治，固將以寢兵措刑，致民於仁壽也，何待佛然後能之？任道林欲家家行佛，言國國脩佛教則無所不可，蓋絶倫離類，非天下共由之道故也。梁蕭衍大興浮屠，丕變時習矣，而侯景之亂，死者不可勝計，烏在其民無不治、兵戈不用邪！百姓庸愚，無非近情小機，固無超世出俗之見。既曰佛經理深而語大，時遠而事高，則必不能使常人明知，比屋通曉。是行之則無益而有損，不行則無損而有益矣。道林之言，何其自相乖戾乎！

「臣聞孝者，至大之道，百行之本。陛下殘壞太祖所立寺廟，毁破太祖所立靈像，休廢太祖所奉法教，退落太祖所敬師尊，且父母牀几尚不可損虧，況其親事而輒輕壞，愚臣冒死特爲不可。」詔曰：「事若有益，假違要行；倘非合禮，雖順必剪。沙門還俗省侍父母，成天下之教，捨戎同夏，六合如一，即是揚名萬代，以顯太祖。」

有諸己而後可以求諸人，無諸己而後可以非諸人。其身不正而能喻人者，古無有也。僧人棄父母、絶天性，以孝爲愛欲，合祖之一事耳，是以鄙之而不爲。今任道林反以責周武，譬猶人終日昏醉而勸人止酒，荒于女色而勸人窒慾，欲人之信也，可乎？故曰：「孝子成父之美，不成父之惡。」任道林以孝劫周武，疑若可信。非武帝見理不惑，知孝之大，其能不爲所遷

乎？觀其言，欲以一身率天下，不使夷狄亂華、異端害正，可謂揚名後世，不辱其親，庶幾明王之事矣！

奏曰：「若言毀僧益民者，太祖寧肯積年奉敬，興偏天下？佛法存日，損處是何？自破以來，成何利潤？」詔曰：「自廢以來，民役稍稀，租調年增，兵師日減，國安民樂，豈非有益？帝王即是如來，王公即是菩薩，權謀即是方便，文武即是二智，刑罰即是地獄，爵禄即是天堂。以民爲子，可爲大慈。四海爲家，乃同法界。治政以理，何異救物？安樂百姓，寧殊拔苦？剪伐殘害，決勝降魔，君臨天下，真成得道。」道林冒死申請，帝情較執，不遂所論。

天下有自然之勢：十年之聚，必有傑出；百人之衆，必有雄長。力不能相勝則智爲之宗，智不能相役則德爲之主。君臣上下之分，由此而立；禮樂刑政之具，由此而行。非人以私意造而爲之。自三皇五帝至于今日，未有能離是者也。佛則不然：爲母之譖，逃父委去，長往而不返，習爲空術，依倣世法，寓言托事，移此於彼，以竊人主之大權。自侈其富，越於耳目；自居其貴，超於天帝；張報應之事，則速於置郵；設鬼神之誅，則慘於金木。於是人有二父，世有二尊，道有二途，民有二役。雖云出家絶俗，自屏乎山林之下，而廣宫大屋以爲之居，良田沃壤以爲之食，寶刹相望，緇服如林，憧憧往來，中分四海。閲世既久，習而安之，以爲事理之固然，未有知其妄者也。周武快辯，摧伏道林，雖若戲劇之論，然實能見其用意，收其所竊之權，使道林之辭不得不屈，亦可謂明斷之主矣。人主所以制服宇内者，能操大權，賞

罰予敚無不在我也。今佛誘人以天堂福利，恐人以地獄因果，天下靡然從之。寧棄爵禄，不以賞爲榮；寧冒刑辟，不以罰爲懼；親棄君父，如弁髦土梗，不以槩於心，惟佛説之信，而人主之大權名存而實廢，其害豈不甚哉！而周武斷然黜之，美名永久，至今愈芬。其視蕭衍，猶蘇合香之與蜣蜋轉耳。

沙門仁贊曰：「夫教之設也，輒有輕侮毁呰之者，禍咎之報若響應聲。是以崔浩具于五刑，傅奕陷于泥犁，韓愈被于斥逐，宇文邕、唐武宗發癘殂落。自貽伊戚，雖悔莫追。」

傅奕嘗取魏晉已來駁佛者集爲十卷，卷以十人爲率，無慮百數矣。仁贊所舉報應之著者，獨得四人，而其説又皆附會失理，則是駁佛者未嘗有報應也。四人之事，予已屢明之矣。則未知毁呰之人獲禍咎之報者，果何謂邪？孔子曰：「非聖人者無法。」又曰：「小人侮聖人之言。」如此而已。不談天堂，不語地獄，不論果報，不説輪迴，而六經之書至今常存而不廢，雖無道如秦始皇，不能焚之使絶也。降禍咎於呰毁之人，誰實主之？附我者喜而加之以福禄，背我者怒而加之以禍咎，此乃無理之人褊淺之智耳。佛道如彼其大，乃區區計較人之從違而與之禍福，不亦陋之爲佛歟！

《内德論》略曰：「或言《詩》、《書》所未言，以爲修多不足尚。且能事未興於上古，聖人開務於後世，故棟宇易橧巢之居，文字代結繩之政。彼用捨之先後，非理教之通弊，豈得《詩》、《書》早播而特隆，修多晚至而當替？有幼啗藜藿，長餘粱肉；少爲布衣，老遇侯服。豈得謂藜藿先獲，勝粱肉之

味；侯服晚遇，不如布衣之貴也？」

三代而上，聖王繼作，順乎風氣之宜，不先時而開人，各因時而立政。故宮室、耒耜、杵臼、弧矢、網罟、舟楫，更數聖人而後備。非一聖不能盡爲也，因時故也。至堯、舜之世，生人之用周矣。使一物不作，則生人之用缺。聖人雖欲不爲，不可得也。六經之於世，亦若此而已。自堯、舜至孔子，聖人制作大備，其時中國無佛，敢問二帝、三王之治有所未至者，果何事歟？若其時其治無有不至，則法二帝、三王而自足，何必勸入異端之説以亂中國之政理哉？修多晚至而合於二帝、三王，固不當替；若其背馳，則無可用之道，安得不黜也！譬猶人先食梁肉而又强之以藜藿，已衣錦繡而又被之以緼袍，乃曰藜藿之味過於梁肉，緼袍之美不減袞繡，非天下之大愚乎？

梁高祖詔云：「宗廟犧牲，脩行佛戒，蔬食斷欲。」定林寺沙門僧祐等上啓曰：「京都鮮食之族，猶布筌網，馳鷹犬，非所以仰稱優洽之旨。請丹陽、琅琊二境水陸不得蒐捕。」勑付尚書詳之。議郎江貺曰：「聖人之道，以百姓爲心。江陵有禁，即達牛渚；延陵不許，便往陽羨。取生之地雖異，殺生之數實同。」左丞謝幾卿、尚書臣亶、僕射臣昂並同貺議。帝使難貺曰：「君子遠庖厨，血氣勿身剪，見生不忍其死，聞聲不食其肉，皆自興仁，非關及遠。」遂斷。

甚哉，蕭衍之愚蔽也！爲天下主，豈有一物不在所愛，何獨丹陽、琅琊二郡水陸不得蒐捕乎？江貺之議既明且廣，輔之以丞僕三賢而不能勝僧祐之曲説，甚哉蕭衍之愚蔽也！若曰「血氣勿身剪，君子遠庖

厨，皆自興仁，非關及遠」，則衍既斷葷蔬食、宗廟不用犧牲足矣，又何必推及二郡邪？二郡可行，則四方便當同歸法禁。今乃害遠而利近，殺廣而生狹，僧人上無理之表則如谷應聲，朝士獻宏正之論則如水投石，甚哉蕭衍之愚蔽也！

犧牲之饗，羔鴈之薦，古之禮也。以是祭天地、禱神明，天地必不享；苟享之，必有咎。神明必不歆；苟歆之，必有悔。所以知鳳凰至，失尊戴之象也；麒麟出，亡國之象也。

犧牷牲用，自二帝、三王行之，堯壽一百十五歲，舜壽一百八歲。三代有天下皆數百年。若曰天地不享，神明不歆，何爲其平治久長如此邪？梁蕭衍愛惜禽獸不忍宰殺，宗廟之祭以麪與蔬，其國尋破，其身餓死。若曰天地享之，神明歆之，何爲其危辱短促如此邪？虞舜之治，極至於簫韶和樂九成，而鳳凰應之，不聞舜失尊戴也。周南之化行，至於天下無犯非禮，而麟趾應之，不聞周遂亡國也。彼僧爲此言，誣罔甚矣。

《經》云：「若自身手過酒器，與人飲酒者，五百世中無手足。」何況自飲？

自杜康造酒已來，至于今日，數千年耳。以酒勸人執爵舉觴者，何可勝算？如用佛經之言，五百世中無手，則三十年爲一世，五百世當一萬五千年，輪迴展轉，天下皆無手之人矣。而今之有手者，天下皆是也。此何理哉？

依《經》：「食肉之人，一切無始以來當皆是已親，不合食肉。」又云：「衆生無始終，死生輪轉，無非父母兄弟姊妹。自肉他肉，則是一肉。」

萬物之生，一受其成形，則以形相禪，而不可變。人必生人，馬必生馬，自古至今，其

理一耳。佛之言乃以一切禽獸爲先世眷屬。信斯言也，則凡爲僧者，當謹遵佛敕，於一切禽獸中求其父母、求其兄弟、求其妻子，自無始以來其數衆矣。不當坐視其輪轉烹宰之苦，而無慈悲憫念之心，必一一取而養之，誦經以度之，説法以悟之，使其父母、兄弟、妻子之爲羽毛鱗介蹄角之屬者，盡其年壽而免於湯火，脱其禁障而生於人天。人人行之，物物有證，然後可以感化天下，誠心憂畏，不復知肉味。如其不然，徒以空言示之而無可據之實，則妄而已矣。

百行之紀莫大於孝，孝莫大於送死。先王之禮，魯之所知也。天竺非方俗所同，今緇衣在華，華則有儀，其可同於異域歟？故稽五服之數，象升降之節，立以爲文。

孝者，施於父母之名。事非父母，則不得名孝。今僧於父母之死，漠不介意，其送死僧皆四海九州之人也，而爲之制服，以孝爲稱，豈不悖哉！彼之教方以死生流轉，欲求出離之道，又區區然於既焚之骨，致其恩，紀其心，何謂也？中華之儀固多矣，如臣事君、子事父、兄弟友愛、夫婦禮際，冠、昏、鄉、射之情文，非一端而已。僧皆棄而不取，乃獨取五服之數、升降之節，則何謂也？故吾嘗考其行事，皆不能逃於人之常理，特强欲埽除，別爲名號，移此於彼，以僞假真，而濟其私耳。

文宗朝，中書崔蠡上疏云：「國忌設齋，百官行香，事無經據，伏請停廢。」敕：「討尋本末，禮文令式，曾不該明。」其國忌寺觀行香，豈非經也；安公引教設儀，豈非據也？禮出儒

家，❶詎可將釋言爲據；❷事因釋氏，無宜用儒典爲憑。文宗薄於宗祖，宜其不永矣。周之尚臭，燔柴血膋蕭蕭，言天歆其臭也。天豈食血膋蕭蕭之氣邪？由人尚臭，故以臭而事天也。若然者，佛教重香，寧可斂也？况百官行香，代君也；百官事祖宗，亦臣子也。苟欲廢之，如忠孝何？

周人尚臭，各施於其所事。所事者，謂宗廟與天地之神祇耳，未嘗施於非其鬼也。非其鬼者，淫祀也。忌日行香，佛、老之前，於六經何所據乎？君子有終身之喪，忌日之謂也。至是日，如親之始喪，然其心爲何如？而使百官代己捧香，散於緇黄之手，以追冥福，此諂妄之甚也。親以是日死，我以是日悲，彼佛、老緇黄何與焉？天下生民之衆，同死於一日者詎可數量。爲子孫者皆作佛事而薦其親，彼佛住世時固不能以福與人，况既死久矣，安能分心應感，人人與之以福乎？故中國所當守者，先王之禮也。先王之禮載於儒經，固不可引佛書爲据。崔蠡之言當矣。而仁贊乃欲以安公所記亂中國先王之禮，因人生思慕之時以入其邪教，刦士大夫以忠孝之道，其用意奸宄而立言似是，可不辯乎？魏晉而上，佛説未盛之時，散香之事未行於世。爲人君者，或孝或不孝，或壽或不壽，豈獨文宗停廢散香而享年不永哉？古之聖人莫不致孝乎鬼神，致嚴乎宗廟，非禮非義則不爲也。後世人主不敬其先，荒怠祭祀而諂非鬼以祈福利者多矣。然則停廢散香，是乃厚於祖宗，不敢以非禮瀆之。崔蠡之論可謂正，而文宗之聽可謂明矣。仁贊無父無君，夷狄禽獸之

---

❶「出」，原作「必」，據明刻本改。
❷「言」，原作「害」，據明刻本改。

與隣，又安知忠孝之道而出諸口乎？

會昌六年制：「朕聞三代以前，未嘗言佛。漢魏而降，象法寖興，耗蠹國風，誘惑人意，僧徒日廣，佛寺日崇，勞人力於土木之功，敚人利於金寶之飾，移君親於師資之際，違配偶於戒律之間，壞法害人，莫過於此。高祖、太宗武定文理，執此二柄，足以經邦。貞觀、開元亦嘗釐革，剗除不盡，流衍滋多。朕博覽前言，旁求輿議，弊之可革，斷在不疑。懲千古之蠹源，成百王之典法，濟人利衆，予不讓焉。應天下佛像無大小皆從毀廢。」

大學之道，格物、誠意以正其心，而修其身。格物者，窮盡物理之謂也。理無不盡，則異端邪説不能移惑，而其意必誠，其心必正，而身可修矣。推而齊家、治國、平天下，無所往而不當，蓋通於理故也。理有不盡，則偏蔽差舛，雖欲誠意，意不可得誠；雖欲正心，心不可得正。身且未能自善，而况敢言及人乎？聖道不傳，此其由也。武宗慨然黜異端，闢邪説，不可謂無意於先王之道者。觀其讀《孟子》「未有仁而遺其親，未有義而後其君」之言，得意會心，擊節稱嘆，其與庸主遠矣。然窮理不盡，乃用道士趙歸真之言，斥絶浮屠，豈其中卓然有不可惑之見乎？特好惡取舍，偶有所偏焉耳。李德裕高才英識，輔佐武宗，幾於中興。若夫引君當道格其非心，如古所謂大人之事則不能少進也。故其剗除久弊，剔刷蠹源，雖足以稱快一時，而黄冠肆行，其害更甚。武宗服藥致疾而崩，又使宣宗甘受僧詉，大變會昌之政，則廢之之方，適足以增其氣燄耳。後世人君有志乎此者，法堯、舜、三代，師孔子、孟軻，聲足以律衆言，身足以度群德，使異端

邪説無得而投其罅，然後可以埽千古之害，而開仁義之途也。

南齊法獻、玄暢二人爲僧正，對帝言論，稱名而不坐。後因中興寺僧鍾啓答稱「貧道」，帝嫌之，問王儉曰：「沙門與帝王共語何稱？正殿坐？」王儉對曰：「漢魏不見紀傳。自僞國皆稱『貧道』，與坐。」晉初亦然。庾冰、桓玄等皆欲使沙門盡禮，尋亦休寢。帝乃令稱名。近代道薄人乖，稱謂表章「臣頓首」。夫「頓首」者，拜也；稱臣，卑之極也。唐高宗勒僧道二教拜君親，時司戎議曰：「不孝莫過於絶嗣，何不制以婚姻？不忠莫大於不臣，何不令其臣妾？」上元元年九月，敕僧朝會，並不須稱臣、拜禮，乃因開元中令僧拜稱臣，至是方免也。大曆八年，又放元日、冬至朝賀陪位。蓋以代宗之世，君臣表裏皆重空門。此亦久汙則隆，既否終泰也。

臣必拜君，齊帝所以致疑者，爲方外之言也。天無不覆，地無不載，方之至大也。人在天地之中，孰能超然致身於方外乎？使其果然致身於方外，則人亦不得而見之矣，尚何拜之可責也？不然，則與人無以異。人有君臣上下之分，無不致敬，安得己獨傲然自倨，忽君而不拜乎？齊帝苟以此斷之，則禮行而分定，何待問而後知也。王儉不能將順君之正意，反爲僧人設不臣之説，吁，可鄙哉！如曰彼之道固然，非中國之可行也，則宜返之西域而已。夫稱臣者，理之自然，非故爲卑下以諂其君，亦猶稱子者對父之名、弟者對兄之名也。今僧人拜其師父、師兄、師伯、師叔，豈皆爲傳道而施禮哉？亦以名分當如此耳。彼其所謂父、兄、伯、叔，皆四海九州

血氣不同、倫類不通之人，拜之不以爲屈，而真父真兄則反不可拜，以拜君爲道薄人乖、自卑之極，此何理也？夫牧羊者必鞭其敗群，牧馬者必去其害馬者。人君，牧民者也，視其民羊馬不若，有敗害而不知去，非牧民之職矣。司戎之諫，諫之正也。開元之令，令之善也。上元之敕，大曆之制，非所以扶持三綱、開闢王路也。

釋常覺以心學爲究盡之務，於東京建禪刹，設合京浴。其或香湯缺注、樵蒸失時，覺必撤小屋抽榱桷而助爨。有王公仰重，表薦紫衣，堅讓不受。陶穀爲序贈覺云：「起後唐至漢乾祐，每月三八日浴，京師大衆計累費錢一百三十萬數。雖檀施共成，實覺公化導之力也。嘻！陳留古封，土風尚利。梁惠王，賢諸侯也，嘗謂孟軻曰：『何以利吾國乎？』是知禮讓之化，不勝於好利之心。孟氏屬斯文未喪，不能揚素王之道，今上人當去聖逾遠，卒能行法王之教。」

常覺設浴，其費出於人而不出於己，樵蒸或缺，撤屋以繼之，人皆稱嘆。他日修屋，必還取人之財以爲之，而人不悟也。悲夫！彼設浴之心果何爲哉？必爲誘惑福田利益也。其費不出於己，己安得專其福利哉？使常覺不設浴，則京師之人遂無水自潔其身乎？如不爲後世福利，則哀取他人之物還以浴人，❶豈心學究盡之道乎？彼市人之開浴肆者，出其財以浴人，收其利以自給，計功明白，無竊名希福之心，其賢於常覺遠矣。而陶穀所以稱之，一何謬妄之甚哉！七國之君無不好利，何獨梁王也？梁王問孟子，故孟子明

❶「哀」，原作「哀」，據明刻本改。

仁義以杜其好利之源，七篇之書至今不泯，聖人之教賴以有傳，安得謂之不能顯揚王道也？佛之所以教人者，雖不中不正，然就其教而論之，固有賢於設浴之事者矣。常覺區區於此，殆與無智不才服膺苦行、執冣下役、潔清厠圊者無以異耳。乃推而尊之於孟子亞聖之上，若縠者螢而後比其智者也。

晉王府祭酒徐同卿撰《同合論》，以爲儒教亦有三世因果之義，但以文密理微，生賢未辯。同卿備引經史，會通運命，歸於因果，意欲發顯儒教，助佛宣揚，導達群品，咸奔一趣。斯蓋博物洞玄之君子矣。

中國聖人設教，本於理之大公，而不以私欲自利也，是以萬世常行而無變，豈區區於三世之近哉？福善禍淫，惡盈好謙，餘慶餘殃，蒙刑受賞，皆理之當然；積有深淺，故效有遲速，或在其身，或在其子孫，終無差忒，豈茫昧於輪迴之説哉！三代而上，佛教未入中國，中國之民爲善者衆，於堯時則黎民於變，比屋可封；於周時則囹圄屢空，刑措不用。彼又安知因果也？自釋氏東來，其所以誘人者至五千四十八卷之多，夫人而信死生轉化之事。考之於史，凡奉佛崇僧之世，其君必昏，其政必亂，是何也？爲三世因果所惑，是以忽棄當爲者而思其不可得者也。古人之視生死如晝夜之常，豈其驚憂怖恐以爲異也？可以死則死，而不死則害義；可以無死則不死，而必死則傷勇。其處死大抵如此。命有所制，則順受其正；義所不可，命所止也，其可自勉者安於一正而已矣。及學佛者衆，欣慕天堂，慴畏地獄，畏懼交戰乎胸中，於是遑遑然以死爲一大事，拜僧禮佛，求一悟徹，卒乃死無所得也，而失理者衆

矣。如徐同卿，殆亦見儒書所載生死禍福之故，或有類於因果者，遂以謂儒佛同歸，蓋惑於虛言，未嘗深考其實耳。

夫布施之業，乃是衆行之源。故菩薩投身以救餓羸之命，尸毗割股以代鷹鸇之飡。况國城妻子，寶貨倉儲，寧容在意？俗書尚云：「車馬衣裘，朋友共弊。」

佛氏布施之教，名爲勸人棄捨貪積，其實則資衆財以自養，蓋終身飽食暖衣不困之術也。寶貨倉儲，是人所欲也，非其義也，一介不可取與。而况妻子，人之大倫、禮義之所起，豈得比之車馬衣裘而化人，使與朋友共之，其敢於爲奸乃至是哉！凡人之財，舍之則有福；僧人之債，負之則有禍。吝於己，貪於人，取非其有，見利忘義，殆猶正晝攫金、日中穴坏之所爲耳，可不深排而重絶之乎！

經云：「若以衣施，得無上色；若以食施，得無上味；❶若以乘施，受諸安樂；若以金施，所須無乏。若人自造裝嚴之具，種種器物，自未服用，持以施人，是人未來得如意樹。若觀田中鼠雀犯暴，常生憐憫，復念鼠雀因我得活，當知是人，得福無量。」

凡推己所有以周人之急者，必有餘力然後可。今或甘旨未足以奉父母，蔬菽未足以飽妻子，財貨未足以恤宗族，則又安所取餘以與人哉？倒置而逆施，於心不安，於義不當，君子不爲也。其力有餘足以及人，則又必當其可與而與之，不可與則不與也。其與人如此，其取於人亦如此。故曰可以無與而與之則傷惠，可以無取而取之則傷廉。聖人之教人取與也，欲其合義

❶「味」，原作「力」，據文意改。案「上味」與上句「上色」相對，下文即有「施食得無上味」一語。

而已。今佛者所以處己處人，一何貪忍之甚邪！何謂貪？凡人之物，不問義有可否，禮有辭讓，設布施利益之説，一切取之，其異於盜賊者，特以甘言獻笑，不持器刃，不踰墻垣耳，非貪而何？何謂忍？小人營朝夕升斗錐刀之利以養其生，僧人未嘗以槩於心也。則又説之曰：「爾今生所以困苦者，坐前世富樂而不布施也。若今世不布施，則來世之困必又甚於此矣。」小人厭困苦而慕富樂，一聞此言，雖割膚剔體以施佛僧，可資來世之福者，誠不愛也。不知僧人特操此爲取之之術耳。今年竭其家資而去，明年其家饑餓而死，未聞有僧人過其門而周其急者也。石晉之末，契丹陷京師，幽帝太后於封禪寺，使其將以兵守之。時天寒又大饑，太后使謂寺僧曰：「吾嘗於此飯僧數萬，今豈不相憫邪？」寺僧辭以虜意難測，不敢獻食。帝陰祈守者，乃稍得食。其取於困苦者如彼，取於富貴者如此，非忍而何！夫世間布施之厚，孰與帝王之力？晉太后未獲來世之報，而今世之苦亦無佛力能救之也。佛又曰「業通三世」，以自遁其説。則其所謂「施衣得無上色，施食得無上味，施乘得安樂，施金得無乏」者，有是理邪？聖人布種五穀，所以養人也，非養鼠雀也。使鼠雀食之獲福無量，則僧人胡不以五穀棄諸山林，乃儲蓄斂藏於倉廩之中，何也？凡僧居必畜犬，所以警盜也。盜與人一等，乃使犬逐之；人與鼠雀非一等，乃以五穀食之。與其食鼠雀，何若食貧窮？與其受貧窮之施，曷若捐而勿取，使彼衣食足以自給乎？反復推其所言，究其所爲，大抵歸於不仁、不義、自私、自利之塗而已。

雙林大士傅弘，金色表於胸臆，異香

流於掌内，或身長丈餘，臂過於膝，脚長二尺，指長六寸。遺書贈梁武曰：「敬白國主：上善，以虚懷爲本，不著爲宗，無相爲因，涅槃爲果；中善，以持心爲本，治國爲宗；下善，以護養衆生。」且知梁運將盡，然臂爲炬，冀禳來禍。至陳大建元年，卒。

虚懷者，持身之一事也；護民者，治國之大要也。今以護民不如治國，持身未若虚懷，傅生之學一何昧陋至此邪！理有是非，不可亂也。傅生冠老氏之冠，納儒宗之履，而衣釋子之服，自以爲和會三家，歸于一致。吾知其心未嘗了然見是非所在，三宗未嘗和，一致不可歸也。今觀其言可證矣。金色表胸、異香流掌之類，則能幻術而已。國祚將盡，曆數有歸，乃區區然臂以禳其禍，正猶河濱之人捧土以塞孟津，其愚可悲也。梁祚竟不可延，而陳氏已興，然臂無效，可以深自慙愧矣！僧人猶拾其緒餘，編諸簡册，蓋愚不知耻者，釋子之常態然也。

學不厭博。吾宗致遠以三乘法。或魔障相陵，必須禦侮之術，莫若知彼敵情。敵情者，西竺則韋陁，東夏則經籍。佛俱許讀。爲伏外道，而不許依其見也。

爲佛之徒者，所以擁護其道無所不至，又復竊窺儒書，取其近似之語，以相證明，雖博學多識，皆所以自利焉耳。未聞有僧人讀六經而易其業者，一以六經之道高深難窮，一則聖人以禮義教人，不以詐利誘之也。衣冠淺士既未嘗遊孔孟之門，探六經之旨，一聞佛説，則傾意而從之。或乃裂冠毁服，甘心於僧役而不悔，豈非名教之罪人、王法所當誅而不赦者乎！原其所以然，蓋佛書善爲宏濶勝大之説，要之以

來世，引之以後福，而刦之以轉化，欲不之信，則未嘗窮理，無以析其疑也。加之仰愧俯怍，所不自安者衆矣。於是誦經呪，飯蔬茹，鈴履緇褐，而手持數珠，脩寺度僧，而參請長老，甚者妻女爲髡人所奸猶不悟也。學佛者以六經爲外道、爲魔障，其讀六經，乃欲知彼敵情，謂儒教侮佛，將以禦之也。其用心如此，而淺識之士又未嘗知其侮儒，乃儒家之外道，讀其書而必依其見，是可歎也。聖君賢相必憤疾於此言，使夷不亂華、邪不害正，漸還三代之遺風，是乃福澤其民之惠耳。

星宿城，郭天神之舍也。以水晶爲城，七寶爲宮，懸在空中，大風持之，大者七百里，中者五百里，小者百二十里，宮室園池如四天王天，壽命亦爾。

佛好造僞言所不可考之事，務爲多知，而不智孰甚焉。見月光皎然，遂擬之以白金琉璃；見星宿澄瑩，遂擬之以水晶七寶；至於日則陽輝晃耀，晝掩懸象，無得而擬焉，則曰金色而已。此可驗其遁辭之窮矣。斗柄隨月而移，閏月則指兩辰之間；五星順天而行，二十八宿則真方而不動。或飛，或流，或彗，或孛，或隱而復見，或墮而復升。若有城郭宮室，則當推移過宮之際，豈不互相窒碍。太虛之中，何其擾擾也！考之經史，載星隕者多矣。如佛言，則一小星隕當壓百二十里之縣，一中星隕當壓五百里之州，一大星隕又不啻此，則經史所謂隕者，不知何物也？凡星之壽與四天王等，四天王壽命當及六萬歲。而世人所見隕星，殆無日不有，何其夭促邪？此皆理之必不然者也。

四天王天居須彌山，四埵皆高四萬二千由旬。四天王身長皆半由旬，壽五

百歲，以人間五十歲爲一日一夜，男娶女嫁，一同人間。忉利天者居須彌山頂，有三十三天宮，王身長一由旬，壽千歲，飲食嫁娶，其城縱廣八萬由旬，九百九十九門。炎摩天宮，風輪所持，在虛空中，身長四由旬，壽四千歲，食同下天，亦有嫁娶，執手成欲。化樂天宮，風輪所持，在虛空中，身長八由旬，壽八千歲，食與下同，亦有嫁取，熟視成欲。

天者，積氣之極，非有形色。今以物觀之，輕清之氣必上浮，重濁之質必下墜。天地，物之冣大者也。故知天者，積氣之極也。日月星辰，積氣之有光耀者也。風雷雹霆、霜露雨雪，氣之感觸變動、升降聚散而爲之者也。如此觀之，豈不簡易明白，人可共知乎？今佛之言怪異如此，蓋本於以心法起滅天地，不窮萬物之理。故於幽明晝夜、死生陰陽，皆强爲之説而無所證。多而無已，益之以怪。其以心法滅之也，則以天地爲一微塵；其以心法起之也，則天有三十三重，地有一十八獄，量其廣狹、道里、宮室、動作、壽夭之異，務爲無所不知，實則荒忽夸誕而不可信。蓋其所學發端差殊，故其歸如此。有志之士如以其言爲不安，則必質諸事而驗，反諸心而安，稽諸人而同，考之古而有，然後可以陋六經爲未嘗言，非聖人爲不及知。不然，則當斷棄勦絶，勿使肆行譸張，鼓簧以亂天下。孟子曰：「我亦欲正人心，息邪説。」邪説不息，則人心不可得而正；人心不正，則邪説不可得而息。有志之士，可不審其取舍而歸於實是乎？

經云：「日城郭方正二千四十里，其高亦然。日王坐方二十里，導從音樂，林觀浴池，如忉利天。日城繞須彌

山，東方日出，南方望，西方夜半；北方日入，如是右旋，更爲晝夜。復有長短，日行稍南，南方漸長，北方稍短；日行稍北，北方稍長，南方稍短。月者，城郭度長千九百六十里，其高亦然，二分是銀，一分琉璃。」

城郭須人力而後可築，池觀須人力而後可成。縱其用白金琉璃，不施玉石，而金非火鎔則不可化，火非薪傳則不能焚。薪非空來，必生於地，伐薪烈火必資於力。鎔金而鑄之，必有鍛銷之具。積而爲高廣二千四十里之城，其用二寶不可以鈞石計，必有斲取之方。既成爲城，而能運轉，則必有斡旋輕舉之機。佛測其限域延袤及城中所見，則必有使人可登之路。如曰佛能獨知，不可與人同之，則人必不信矣。孔子之言所以可信者，無非實理故也。佛鄙儒者滯於實相，而以空爲宗，以心爲法，至其言天地日月則謬悠如此，其實本於不窮萬物之理而已。古者道術分裂，辯士以其言駭天下，謂鹿生馬，馬生人，卵有毛，鷄三足，犬非狗，狗可以爲羊，天與地卑，山與澤平，規不圓，矩不方，龜長於蛇，輪不輾地，其書五車，其辭數萬，亦此類耳。公孫龍言臧三耳。孔子順曰：「謂兩耳甚易而實是也，謂三耳甚難而實非也。將從其易而是者乎？將從其難而非者乎？」如佛言天地日月，愈多愈妄，又有甚於滅三耳之說。自明者觀之，不足以發一笑也。

阿脩羅王立海中央，❶以指覆月，天下晦冥；或覆日，以晝爲夜。所謂日月食也。

曆數家占算日月運行遲速，預知當食之

❶「羅」，原作「輪」，據文意改。案下文屢稱「阿脩羅」，即爲「羅」字。

候，大抵日必食晦朔而月必蝕望，千歲不差也。以孔子《春秋》所書日食考之，則可見矣。非孔子僞爲也，乃據魯史舊文而載之耳。唐僧一行猶能推步也。今佛言阿脩羅王以手覆日月而日月食，則獨以晦朔望之三日而覆之，何也？覆之或淺或深，或食之既，或曠數年而不食，或連年而比食，又何也？僧人則曰：「據佛言，阿脩羅好殺樂戰，喜怒無常，難可測度，此日月之食所以或密或疎也。」然則曆數家乃能推往知來，了無差忒者，此又何也？

世界空，二十刦後將成。有毗嵐風鼓之而爲風輪，最居其下。大雲升空，降雨如軸，積彼風輪之上，結爲水輪。最上堅凝爲金輪。三輪既成，雨自空飛霑金輪上，既廣且厚。風擊此水，清濁異質，爲梵世，爲空居，爲寶石，爲山海，爲土地。上界諸天，死者下生，不飲不食，乃生地味。復有地皮，林藤香稻，人皆食之，而災乎身。日月星辰從茲而見，藹穢通氣，人道遂成。忿慭既萌，愛欲是興，有父子焉，有君臣焉，有刑辟焉。

自宓犧畫八卦，大禹修六府，箕子叙九疇，皆本五行之理。一物而五行具，蓋未有能離之者也。今以水論之，金司其生，土司其防，火待之而相息，木待之而不枯也。以火言之，木司其生，水爲之制，金待之而變革，土待之而成器也。自是而推焉，無一物不然者。佛不明乾坤六子相摩相盪相生相尅之理，於是爲四輪之説，就五行中擇其堅剛難壞之一物以喻法身，而不知地水火風與金俱有，非四大皆化而金獨存也。風者，木氣也。既有毗嵐風，則當先有水而後有木矣。雲雨者，水氣也，既有大雲降雨，則當先有金而後有水矣。今其

言風而後水，水而後金，理所不可推也。天地萬物本末終始，皆一道所以生生化化而無終窮。若曰佛所言乃天地初造之法，非据已有世界而爲言也。彼八卦五行摩盪生尅者，蓋已有世界之事也。敢問天地初造之法，誰實起之？已有世界之事，誰實主之？於初造、已有二者之間，誰實分之？今春夏秋冬之序，雷霆風雨霜雪慘舒之變，是皆萬物所以生成，而造化所以不息者。自古至今未嘗差舛，是爲可信乎？爲不可信乎？若其可信，則佛説爲誕，而中國聖人所言八卦五行之理乃實理也；若其不可信，則此世界無乃僞妄不真，但可爲有父子君臣者所居，而非學佛談空者之所宜住矣。

大阿修羅王住須彌山北，大海水懸在宮上，爲四風所持，身長二萬六千里。阿修羅九頭，頭有千眼，九百九十九手，八脚，踞海，食淤泥及藕。生一女，端正挺特，帝釋娶以爲妻。修羅帥諸鬼神與帝釋戰，而敚其女，爲帝釋所敗，入藕孔中。阿修羅前世居海之濱，河水漂溺，隨流殆死，既得免，因發願：「願我後世身形長大，一切深水無過勝者。」以是因緣得極大身，四大海水不能過膝，立大海中，身過須彌，手据山頂，下觀忉利天宮。

聖人所謂鬼神者，未嘗言其貌象聲色，蓋人所不見，言論所不可證，故曰「無證弗信，弗信民弗從」也。佛言鬼神之事多矣，今姑載此一端，因其言以質之：夫須彌山四陲各有天王居之，阿修羅王乃住山北。天王身長半由旬，阿修羅王身長二萬六千里，無乃居處相硋也乎？其身之長如此，而所食者淤泥及藕，則海中安得如許淤藕以足其食乎？其食如此，則海中安得如

許桑蠶以充其衣乎？ 其頭九，其脚八，其目千，其手九百九十九，則其所生之女與父同乎？ 異乎？ 異則非血氣矣，同則怪異之極，安得言端正挺特乎？ 爲帝釋所敗，入藕孔中，則此藕之大，當萬倍於阿修羅之身，然後乃能容二萬六千里之軀，而海水深淺纔及半膝，決不足以滋殖此藕，則不知此藕生於何地乎？ 今江河之下，必不如砥，或突或凹，或平或渚，水所陶注，勢自然也。 而况海納百川，其下可知矣。阿修羅立海中，水不能過膝，則不知水隨膝滅乎？ 膝隨水生乎？ 大海之水懸在宫上。 宫者，阿修羅王所居也。 則不知海以何物爲底？ 宫以何物爲蓋？ 抑倒身而逆踐之乎？ 抑下足而順履之乎？ 即其言求其義，大略如此。 吾是以咍而不信也。天地宇宙，其大無窮，人耳目所不際者固多矣。 孔子不語怪，惡其惑世也。 而佛語之既詳且著，其佛自見邪？ 將意度而言之也？ 如其自見，則諸天言身與夫城郭宫室由旬里數，必足歷度之而後知其高大終遠，則計佛所經行不知其幾千萬里，自少至老，僅能了其一二，其餘何以驗之也？ 若意度而言之，則佛必不能自信，况欲信於人乎？ 而禪者又爲之説曰：「佛蓋不因足歷，不用臆度，大圓鏡中鑒照無硋，故盡十方世界，盡前後際，無不知、無不見、無不聞然也。」則大圓鏡中又有如脩羅者現焉，則其心鏡亦邪怪之甚矣！ 此自以心法起滅之病也。 以心法起之，雖有怪於修羅者可也；以心法滅之，雖謂初無所有可也。 豈非詖淫邪遁之説乎？

孔子曰：「精氣爲物，游魂爲變，是故知鬼神之情狀。」志學求道之士，於此有所見則不惑矣。 彼佛所言，反於心而不安，考於事而無據，行於世而有害，則當如淫聲美

色，戒而遠之可也。

仁贊曰：「仲尼云：『何莫學夫詩？詩可以興，可以觀，可以群，可以怨，邇之事父，遠之事君，多識於鳥獸草木之名。』蓋聖人激勵勸戒，耻一物之不知也。釋氏之爲教，以譬喻得解，居天地之中，在器質之類，未嘗弗藉以明理也。山川、草木、鳥獸、蟲魚，靡所孑遺矣。」

作詩者，比興於物，皆人所共見。所謂比興者，發乎情，止乎禮義，大抵皆人倫之際，學者窮理之要也。佛氏以理爲障，而仁贊乃謂藉譬喻以明理，不知其所明果何理歟？父子、君臣，理之宗也，佛已棄之，是不明人倫之理矣。若曰「我所明乃性命，非爲世法也」，則父子、君臣豈出性命之外哉？今以其所稱鳥獸草木之類而考焉：則有日食一龍王及五百小龍，經八千歲而後死，曰金翅鳥者焉；則有以七寶爲宫，食備百味，冣後一口變爲蝦蟆，曰四種龍者焉；則有非從根生、非從地生，縱横六百八十萬由旬，曰大藥樹者焉。佛之多識乎此物，與人同見乎？抑亦自見乎？如其自見，則何以啓證於人？如曰同見，則未聞世人有能見之者也。豈得與詩人比興之意同乎？夫君臣、父子不預乎性命之理，而金翅鳥、四種龍、大藥樹乃有性命之理存焉，不謂之詭怪誕妄，謂之何哉？

君王奕世，唯刹帝利篡殺時起。異姓稱尊，國兵驍選，子父傳業，居則周衛，征則奮前。凡有四兵，步、馬、車、象及諸戎器，莫不鋒鋭。凶悖群小，謀危君上，則常幽囹圄，任其生死。犯傷禮義，悖逆忠孝，則劓鼻截耳，斷手刖足，或駈出國，或放荒裔。自餘咎犯，輸則贖罪。

古之聖人，其德好生，未嘗有殺之之心也。施仁政，立法度，臨之以官師，而持之以悠久，其效至於兵寢不試，囹圄屢空，牛羊無知，猶避行葦而不踐，魚鱉深眇，亦被至德而咸若，皆有實事，非虚言也。佛之化以不殺爲上，當先行於其國，使皆變而從己，然後可以及遠。今此所載西域俗，亦有君王，亦有篡敚，亦有兵政，亦有刑辟，其兵以驍雄鋒鋭奮前爲業，其刑以劓鼻、刖足、斬斷爲威，烏有其能不殺也？然則發大誓願，願盡十方虚空、未來千刦同證菩提，皆住淨土者，其果能乎？佛既不能，則爲其學者猶襲其言而求其道，其果得乎？惟聖人言顧行，行顧言，實浮於名，名不浮於實，本末内外，精粗隱顯，該貫無遺。考諸三王而不謬，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑，可謂道之正矣。

年者壽耋，死期將至，嬰累沉痾，厭離塵俗，願棄人間，輕鄙生死。於是親故知友奏樂餞會，沉舟鼓棹，濟殑伽河，中河自溺，謂得生天。

此天竺之俗也。生必有死，猶春必有冬，晝必有夜，理之當也。死期既至，雖欲不棄人間，不離塵俗，其可得乎？魂氣歸天，既不可見矣；體魄歸地，則因而斂藏之，不使暴露於外，此孝子慈孫之至情，非僞爲也。投之中野，烏鳥狐狸食焉；投之大流，魚鱉蛟螭食焉，於人心獨無歉乎？然奏樂作餞，舉老病者沉之而不以爲悖，則惑於生天之邪説耳。其説蓋利於生天以誘人，而夷狄之俗務利尤甚。是以子沉其父、弟沉其兄，祝之曰：「生天！生天！」安行而不顧。彼見沉者亦冥心乎忉利、兜率之上，泯然飲水而葬於魚腹而不悔也。異端之害，一至是哉！安得如西

門豹者，委之破此惑哉！

王田之内，大分爲四：一充國用，祭祀粢盛；二以封建輔佐宰臣；三賞聰睿實學高才；四樹福田，給之異道。中國之田，惟農耕之，凡士工商賈之食，皆出於農力。故聖王重農，井牧其地以授之，使民有常産，以供事其上而給天下之食。自三代而上，莫不然也。及後世廢井田，而後貧富不均矣；重釋老，而後游食者衆矣；判兵民，而後農夫亦病矣。此所謂王田者，西域之國主所有之土地也。四分之，以其二充國用祭祀、封建輔佐，以其二賞其聰睿實學，樹福田、給異道，則是君臣與釋氏中分其國，而民無與焉。雖其戎狄之俗不知保國撫民之道，亦佛説誘之，竊取其土地而不覺也。然四夷之土荒瘠磽确，其視中國之膏腴沃壤，不啻相千萬矣。佛之徒欲熾其學、廣其衆，西壤所不能給也，則必入于中國。蓋自漢明而後，猶歷數百年而未盛，非五胡亂華，聖道衰息，王綱大隳，彼亦何由得其志，彌漫滔天而不可禁止也？計今天下名山大川通都會邑之田，爲僧所占者十居二三矣。彼其衣食居處無以異於人，獨至於君臣、父子則置之度外，以爲非法；其貧富修短不能違乎命，獨至於凡人所值則推之因果，以爲宿報；身受奉養安逸之實利，而口談真空寂滅之空言。世主惑於福田利益之虚名，而受耗國蠹民之實害，上下相迷，古今一轍。間或慨然攘而斥之，非其好惡偏蔽如魏太武、唐武宗，則後人不能繼承美政，從而更改，如唐宣宗之流，使任道憂民之士，深嗟而重嘆也。夫井田既不可遽復，兵制又未能驟革。其明白易行而無害者，莫如先罷釋老以紓百姓，斷之以不疑，持之以悠久，使人綱人紀漸有可張之道。其爲功不在

於禹抑洪水、放龍蛇，周公膺戎狄、駈猛獸，孔子誅亂臣、討賊子，孟子距楊墨、正人心，豈不盡善又盡美哉！

致堂先生崇正辯卷之三終

胡子知言

〔南宋〕胡宏 撰
楊柱才 校點



目録



校點説明

《知言》是南宋理學家胡宏的一部重要著作。胡宏（一一〇五—一一六一），字仁仲，建州崇安（今屬福建）人。胡宏爲胡安國季子，以蔭補右承務郎，然終身不仕。胡安國服膺河南程氏之學，爲「私淑洛學而大成者」（《宋元學案》卷三十四）。胡宏自幼受其父影響甚大，終身傾心於二程之學，早年從學楊龜山（時）於京師，後又從學侯師聖於荊門。胡宏不僅「卒傳文定公之學」（張栻《胡子知言序》），而且終能超出紹興諸儒之上，而「卒開湖湘之學統」（《宋元學案》卷四十二）。晚寓居衡嶽五峰山，潛心著述。學者稱五峰先生。

胡宏生前對《知言》曾反復修訂，甚至臨終前猶未脱稿。可見，胡宏對此書極其重視。《知言》一經流傳，便受到學者的高度重視。張栻稱「其言約，其義精，誠道學之樞要，制治之著龜也」。呂祖謙甚至説「《知言》勝似《正蒙》」。朱熹雖然對《知言》有「八端」之疑，但總體上承認「五峰善思」，稱讚《知言》「其思索精到處殊不可及」。

南宋以後，《知言》出現了多種刻本。據張栻《胡子知言序》及《五峰集序》，《知言》爲「一編」，也就是不分卷次。陳振孫《直齋書録解題》、馬端臨《文獻通考》皆著録「胡子《知言》一卷」，當即是據張栻之説。除了張栻的序本以外，《知言》在南宋還流行著幾種刻本和抄本。現在可知的有，吴儆作跋的汪伯虞刻本，爲吴儆得之其師張栻而委諸汪氏刻印。真德秀作跋的蕭定夫「所藏真稿」，當淵源有自。然宋刻本今皆已不見。

元人有刻《五峰集》者，而《知言》似無刻本。明代至少有三種版本，一是《永樂大典》本，凡六卷。這應當也是《知言》分爲六卷之始。此本爲《四庫全書》所收六卷本《知言》的祖本。據《四庫全書總目》提要云，明人傳刻古書，好爲竄亂，《永樂大典》本雖保存了宋槧本的文字原貌，卻仍然「爲妄人强立篇名，顛倒次序，字句舛謬，全失其

真」。四庫館臣遂「據其章目，詳加刊正，以復其舊」。四庫本所復之舊，並非宋本原貌，實爲明人版式。二是弘治三年程敏政作跋的侯氏刻本。據程跋，程氏於吴中得到《知言》，發現其間錯誤頗多，遂手校一過，並將朱熹所編《知言疑義》別爲一卷，而凡見諸《知言疑義》的胡宏文字不再於《知言》中復出，又以朱熹論胡宏的文字及胡宏的史傳材料爲附録一卷。此本亦收宋吴、真二氏之跋。清道光三十年《粵雅堂叢書》本脱胎於此本。從《粵雅堂叢書》本分爲六卷，或可推知程跋本當亦爲六卷。三是明嘉靖五年正心書院刊刻本（簡稱嘉靖本），此本亦分《知言》爲六卷。

清代除了上面提及的《粵雅堂叢書》本及四庫本以外，尚有道光五年伍崇曜作跋的重刻本，其祖本爲當時流傳的一個抄本，亦以《知言》爲六卷，並録《疑義》一卷，《附録》一卷。近世，《知言》的版本有《百子全書》本（簡稱百子本）、《子書百家》本（簡稱子書本）、復性書院校刊本（簡稱復性書院本）等，皆分爲六卷。近年中華書局出版的《胡宏集》，係將《知言》和《五峰集》彙爲一書，而《知言》不分卷，當合於宋代樣式。然而，從明人分《知言》爲六卷，並以《疑義》別爲一卷以來，胡宏《知言》已非原貌，見諸《疑義》的文字有的不見於《知言》本身。這對於《知言》不能不説是一種缺憾。對於研究胡宏尤其是《知言》的學者而言，這一點是應當明確瞭解的，當合《知言》和《疑義》而並觀之，庶幾可得其全貌。

此次校點，以《粵雅堂叢書》本爲底本，參校了嘉靖本、四庫本、百子本、子書本、復性書院本等現今可以找到的本子。校點過程中，也參閲了吴仁華先生校點的中華書局版《胡宏集》的《知言》，謹此説明並申謝。另外，也吸收了拙文《〈胡宏集〉點校辨誤》（載《中國哲學史》2005年第1期）的有關意見。

校點者　楊柱才

胡子知言序

門人廣漢張栻

《知言》，五峰胡先生之所著也。先生諱宏，字仁仲，文定公之季子也。自幼志於大道，嘗見楊中立先生於京師，又從侯師聖先生於荆門，而卒傳文定公之學。優遊南山之下餘二十年，玩心神明，不舍晝夜，力行所知，親切至到。析太極精微之藴，窮皇王制作之端。綜事理於一原，貫古今於一息。指人欲之偏以見天理之全，即形而下者而發無聲無臭之妙。使學者驗端倪之不遠，而造高深之無極。體用該備，可舉而行。晚歲嘗被召旨，不幸寢疾，不克造朝而卒。

是書乃其平日之所自著，其言約，其義精，誠道學之樞要，制治之蓍龜也。然先生之意，每自以爲未足。逮其疾革，猶時有所更定。蓋未及脱稾，而已啓手足矣。

或問於栻曰：❶《論語》一書未嘗明言性，而子思《中庸》獨於首章一言之，至於孟子始道性善，然其爲説則已簡矣。今先生是書，於論性特詳焉，無乃與聖賢之意異乎？栻應之曰：無以異也。夫子雖未嘗指言性，而子貢蓋嘗識之曰「夫子之文章可得而聞也，夫子之言性與天道不可得而聞也」，是豈真不可得而聞哉？蓋夫子之文章，無非性與天道之流行也。至孟子

❶「栻」，《南軒集》卷十四作「某」。下一「栻」字同。

之時，如楊朱、墨翟、告子之徒，異説並興，孟子懼學者之惑，而莫知所止也，於是指示大本，而極言之，蓋有不得已焉耳矣。又況今之異端，直自以爲識心見性，其説譸張雄誕，又非當時之比。故高明之士，往往樂聞而喜趨之，一溺其間則喪其本心，萬事隳弛。毫釐之差，霄壤之謬。其禍蓋有不可勝言者。先生於此又烏得而忘言哉？故其言有曰：❶「誠成天下之性，性立天下之有，情效天下之動。」而必繼之曰：「心妙性情之德。」又曰：「誠者，命之道乎。中者，性之道乎。仁者，心之道乎。」而必繼之曰：「惟仁者爲能盡性至命。」學者誠能因其言而精察於視聽言動之間，卓然知夫心之所以爲妙，則性命之理，蓋可默識。而先生之意，所以不異於古人者，亦可得而言矣。若乃不得其意，而徒誦其言，不知求仁，而坐談性命，則幾何其不流於異端之歸乎？

栻頃獲登門，道義之誨，浹洽於中。自惟不敏，有負夙知。輒序遺書，貽於同志。不韙之辠，所不得而辭焉。❷

❶「故其言」，原無，據四庫本及《南軒集》卷十四補。

❷「焉」下，四庫本有「乾道四年三月丙寅門人張栻序」十三字。

胡子知言卷第一

天命

胡子曰：誠者，命之道乎。中者，性之道乎。仁者，心之道乎。惟仁者，爲能盡性至命。

靜觀萬物之理，得吾心之説也易。動處萬物之分，得吾心之樂也難。是故仁智合一，然後君子之學成。

觀日月之盈虛，知陰陽之消息。觀陰陽之消息，知聖人之進退。

士選於庠塾，政令行乎世臣，學校起於鄉行，財出於九賦，兵起於鄉遂，然後政行乎百世，❶而仁覆天下矣。

生刑輕，則易犯，是故教民以無耻也。死刑重，則難悔，是絶民自新之路也。死刑生刑，輕重不相縣，然後民知所避，而風化可興矣。

自三代之道不行，君臣之義不明，君誘其臣以富貴，臣干其君以文行。夫君臣相與之際，萬化之原也。既汩其利矣，末流其可禁乎？此三代之治所以不復也。

堯、舜、禹、湯、文王、仲尼之道，天地中和之至，非有取而後爲之者也。是以周乎萬物，通乎無窮，日用而不可離也。釋氏乃爲厭生、死，苦病、老，然後有取於心以自利耳。本既如是，求欲無弊，其可得乎？

爵位儀章，德之飾也。有德則爲等威，君子之所欲。無德則器物而已矣，君子賤焉。

❶「世」，嘉靖本、四庫本作「姓」。

陰陽之升降，邪正之内外，一也。是故，仁者雖切切於世，而亦不求之必行也。

寒暑之始終，天地之始終也。

拘於耳目聞見者，衆人也。無典章法度者，釋氏也。安得其心偏該流通，與論性命之理，而反之正哉。

一裘裳也，于冬之時舉之，以爲輕，逮夏或舉之，則不勝其重。一絺綌也，于夏之時舉之，以爲重，逮冬或舉之，則不勝其輕。夫衣非隨時而有輕重也，情狃於寒暑而亂其心，非輕重之正也。世有緣情立義，自以爲由正大之德而不之覺者，❶亦若是而已矣。孰能不狃於情，以正其心，定天下之公乎？

見善有不明，則守之不固。或懾於威嚴而失之，或没於情恩而失之，❷或亂於精微而失之，或汩於末流而失之。偉哉，孟氏之子！生世之大弊，承道之至衰，蘊經綸之大業，進退辭受，執極而不變，用極而不亂，屹然獨立於横流，使天下後世曉然知强大威力之不可用，士所以立身，大夫所以立家，諸侯所以立國，天子所以保天下，必本諸仁義也。偉哉，孟氏之子！

義者，權之行也。仁，其審權者乎。

道充乎身，塞乎天地，而拘於軀者不見其大；存乎飲食男女之事，而溺於流者不知其精。諸子百家億之以意，飾之以辨，傳聞襲見，蒙心之言，命之理，性之道，置諸茫昧則已矣。悲夫！此邪説暴行所以盛行，而不爲其所惑者鮮矣。然則奈何？曰：在修吾身。

釋氏定其心而不理其事，故聽其言如該通，徵其行則顛沛。儒者理於事而心有

❶ 下「之」字，嘉靖本作「知」。

❷ 「恩」，原作「思」，據嘉靖本、四庫本改。

止，故内不失成己，外不失成物，可以贊化育而與天地參也。

自反則裕，責人則蔽。君子不臨事而恕己，然後有自反之功。自反者，修身之本也。本得，則用無不利。

有毁人敗物之心者，小人也。操愛人成物之心者，❶義士也。油然乎物各當其分而無爲者，君子也。

知人之道，驗之以事而觀其詞氣。從人反躬者，鮮不爲君子；任己蓋非者，鮮不爲小人。

釋氏直曰吾見其性，故自處以静，而萬物之動不能裁也；自處以定，而萬物之分不能止也。是亦天地一物之用耳。自道參天地，明並日月，功用配鬼神者觀之，則釋氏小之爲丈夫矣。其言夸大，豈不猶坎井之蛙歟！

仁者，天地之心也。心不盡用，君子而不仁者，有矣！

萬物備而爲人，物有未體，非仁也。萬民合而爲君，有一民不歸吾仁，非王也。

天命爲性，人性爲心。不行己之欲，不用己之智，而循天之理，所以求盡其心也。

修身

胡子曰：修身以寡欲爲要，行己以恭儉爲先。自天子至於庶人，一也。

道不能無物而自道，物不能無道而自物。道之有物，猶風之有動，猶水之有流也。夫孰能間之？故離物求道者，妄而已矣。

釋氏之學，必欲出死生者，蓋以身爲

❶「愛」，嘉靖本、四庫本作「譽」。

己私也。天道有消息，故人理有始終。不私其身，以公於天下，四大和合，無非至理，六塵緣影，無非妙用。何事非真，何物非我？生生不窮，無斷無滅，此道之固然，又豈人之所能爲哉？夫欲以人爲者，吾知其爲邪矣。

道非仁不立。孝者，仁之基也。仁者，道之生也。義者，仁之質也。

未能無欲，欲不行焉之謂大勇。未能無惑，惑不苟解之謂大智。物不苟應，務盡其心之謂大仁。人而不仁，則道義息。❶

强暴感仁義而服者有矣，未聞以强暴服强暴而能有終者也。

孝莫大於寧親，寧親莫大於存神。神存天地之間，順其命，勿絶滅之而已矣。死生者，身之常也。存亡者，國之常也。興廢者，天下之常也。絶滅者，非常之變也。聖人制四海之命，法天而不私己，盡制而不曲防，分天下之地以爲萬國，而與英才共焉。誠知興廢之無常，不可以私守之也。故農夫受田百畝，諸侯百里，天子千里。農夫食其力，諸侯報其功，天子享其德。此天下之分，然非後世擅天下者以大制小，以强制弱之謀也，誠盡制而已矣。是以虞、夏、商、周傳祀長久，皆千餘歲。論興廢，則均有焉。語絶滅，則至暴秦郡縣天下，然後及也。自秦滅先王之制，海内蕩然，無有根本之固。有今世王天下，而繼世無置錐之地者。有今年貴爲天子，而明年欲爲匹夫不可得者。天王尚焉，❷況其下者乎！是以等威不立，禮義難行，俗化衰薄，雖當世興廢之常，而受絶滅之禍也。其爲不孝孰大焉？悲夫！秦、

❶「人而不仁，則道義息」，嘉靖本、四庫本别爲一段。
❷「焉」，嘉靖本、四庫本作「然」。

漢、魏、晉、隋、唐之君，真可謂居絶滅之中而不自知者也。是故大《易》垂訓，必建萬國而親諸侯。《春秋》立法，興滅國而繼絶世。

義有定體，仁無定用。

道無不可行之時，時無不可處之事。時無窮，事萬變，惟仁者爲能處之不失其道而有成功。權數智術，用而或中則成，不中則敗。其成敗係人之能否，而權變縱釋不在我者也。豈不殆哉！

天命不已，故人生無窮。具耳目、口鼻、手足而成身，合父子、君臣、夫婦、長幼、朋友而成世，非有假於外而强成之也，是性然矣。聖人明於大倫，理於萬物，暢於四肢，達於天地，一以貫之。性外無物，物外無性。是故成己成物，無可無不可焉。釋氏絶物遁世，棲身冲寞，窺見天機有不器於物者，遂以此自大，謂萬物皆我心；物不覺悟而我覺悟，謂我獨高乎萬物。於是顛倒所用，❶莫知所止，反爲有適有莫，不得道義之全。名爲識心見性，然四達而實不能一貫。展轉淫遁，莫可致詰。世之君子信其幻語而惑之，孰若即吾身世而察之乎？❷

先道而後言，故無不信之言。先義而後行，故無不果之行。

陰陽成象，而天道著矣。剛柔成質，而地道著矣。仁義成德，而人道著矣。

萬物生於天，萬事宰於心。性，天命也。命，人心也。而氣經緯乎其間，萬變著見而不可掩，莫或使之，非鬼神而何？

法制者，道德之顯爾。道德者，法制之隱爾。天地之心，生生不窮者也。必有

❶「所」，嘉靖本、四庫本作「作」。

❷「若」，原無，據嘉靖本、四庫本補。

春秋冬夏之節，風雨霜露之變，然後生物之功遂。有道德結於民心而無法制者，爲無用，無用者亡。劉虞之類。有法制繫於民身而無道德者，爲無體，無體者滅。暴秦之類。是故法立制定，苟非其人，亦不可行也。

學進，則所能日益。德進，則所能日損。不已而天，則所能亡矣。

事成則極，極則變。物盈則傾，傾則革。聖人裁成其道，輔相其宜，百姓於變而不知。此堯舜所以爲聖也。

造車於室而可通於天下之險易，鑄鑒於治而可以定天下之妍醜，蓋得其道而握其要也。治天下者，何獨不觀乎此而反求諸身乎？❶是以一正君心而天下定矣。

陰陽

胡子曰：「一陰一陽之謂道」，有一則有三，自三而無窮矣。老氏謂「一生二，二生三」，非知太極之藴者也。

小道任術，先其得，後其利，智己而愚民者也。聖人由道而行，其施也博，其報也厚，其散也廣，其聚也多，貪慾不生而天下通焉。

夫婦之道，人醜之者，以淫慾爲事也；聖人安之者，以保合爲義也。接而知有禮焉，交而知有道焉，惟敬者爲能守而勿失也。《語》曰「樂而不淫」，則得性命之正矣。謂之淫慾者，非陋庸人而何？

變異見於天者，理極而通，數窮而更，

❶ 「何獨」，百子本作「獨何」。

勢盡而反，氣滋而息，興者將廢，成者將敗。人君者，天命之主，所宜盡心也。德動於氣，吉者成，凶者敗，大者興，小者廢，天豈有心於彼此哉！謂之譴告者，人君覩是，宜以自省也。仁義服於吾身，是非明於吾政，雖四海沸騰，三光淪没，亦不足畏也已。若以天命爲恃，遇災不懼，肆淫心而出暴政，未有不亡者也。

物之生死，理也。理者，萬物之貞也。生聚而可見，則爲有；死散而不可見，則爲無。夫可以有無見者，物之形也。物之理，則未嘗有無也。老氏乃以有無爲生物之本，陋哉！天得地而後有萬物，夫得婦而後有男女，君得臣而後有萬化。此一之道也，所以爲至也。

井法行，而後智愚可擇，學無濫士，野無濫農，人才各得其所，而游手鮮矣。君臨卿，卿臨大夫，大夫臨士，士臨農與工商，所受有分制，多寡均而無貧苦者矣。人皆受地，世世守之，無交易之侵謀。無交易之侵謀，則無争奪之獄訟。無争奪之獄訟，則刑罰省而民安。刑罰省而民安，則禮樂修而和氣應矣。

守身以仁。以守身之道正其君者，大臣也。漢唐之盛，忠臣烈士攻其君之過，禁其君之欲，糾其政之繆，彈其人之佞而止已。求其大君心，引之志於仁者，則吾未之見也。惟董生其庶幾乎。

道可述不可作，述之者天也，作之者人也。三王述之，五霸作之，其功德可考矣。

深於道者，富用物而不盈。衛公子荆善居室，孔子何取焉？以其心不嬰於物，可以爲法也。夫人生於世，用物以成其生耳，其久能幾何，而世人馳騖不反也。

「維天之命，於穆不已」。聖人知天命

存於身者，淵源無窮，故施於民者溥博無盡，而事功不同也。知之，則於一事功可以盡聖人之蘊；不知，則一事功而已矣，不足以言聖人也。莊周乃曰：「聖人之道，真以治身，其緒餘土苴以治天下。」豈其然乎！

善爲天下者務寢兵。兵，刑之大者耳。雖漢唐盛主，禮樂廢缺，法令專行，是兵常興而未嘗息也。紀綱如是，而欲有三代之文章，其可得乎！

有情無情，體同而用分。人以其耳目所學習，而不能超乎見聞之表，故昭體用以示之，則惑矣。惑則茫然無所底止，而爲釋氏所引，以心爲宗，心生萬法，萬法皆心，自滅天命，固爲己私。小惑難解，大礙方張，不窮理之過也。彼其夸大言辭，顛倒運用，自謂至極矣。然以聖人視之，可謂欲仁而未至，有智而未及者也。夫生於戎夷，亦閒世之英也，學之不正，遂爲異端小道。惜哉！

聖人尚賢，使民知勸；教不能，使民不爭；明善惡之歸，如日月之照白黑，然民猶有惑於欲而陷於惡。故孔子觀上世之化，喟然而嘆曰：「甚哉！知之難也。」雖堯舜之民比屋可封，能使之由而已，亦不能使之知也。❶ 夫人目於五色，耳於五聲，口於五味，其性固然，非外來也。聖人因其性而導之，由於至善，故民之化之也易。老子曰：「不見可欲，使心不亂。」夫可欲，天下之公欲也，而可蔽之使不見乎？天地之生生萬物，聖人之生生萬民，固其理也。老聃用其道，計其成，而以不爭行之，是舞智尚術，求怙天下之權以自私也。其去王事遠矣。

❶「之」，原無，據嘉靖本補。

時之古今，道之古今也。

道者，體用之總名。仁其體，義其用。合體與用，斯爲道矣。「大道廢，有仁義」，老聃非知道者也。

胡子知言卷第一　　譚瑩玉生覆校

胡子知言卷第二

好　惡

胡子曰：寡欲之君，然後可與言王道。無欲之臣，然後可以言王佐。

志仁則可大，依仁則可久。

仲尼從心所欲不踰矩，可謂盡心矣。天即孔子也，孔子即天也。釋氏無障礙，而所欲不能不踰矩，吾知其未見心之全也，猖狂妄行而已。

有其德，無其位，君子安之；有其位，無其功，君子恥之。君子之遊世也以德，故不患乎無位。小人之遊世也以利勢，故患得患失，無所不爲。

一嘘吸足以察寒暑之變，一語默足以著行藏之妙，一往來足以究天地之理。自陋者不足與有言也，自小者不足與有爲也。

人雖備天道，必學然後識，習然後能，能然後用。用無不利，唯樂天者能之。

有之在己，知之在人。有之而人不知，❶從而與人較者，非能有者也。

水有源，故其流不窮。木有根，故其生不窮。氣有性，故其運不息。德有本，故其行不窮。孝悌也者，德之本歟。

有是心則有知，無是心則無知。巧言令色之人，一失其心於浮僞，未有能仁者也。

等級至嚴也，失禮樂則不威。山河至險也，失禮樂則不固。禮乎樂乎，天下所日用，不可以造次顛沛廢焉者乎！富可

❶「有之」，原無，據嘉靖本、四庫本補。

以厚恩，貴可以廣德。是君子之所欲，有求之而得者，有不求而得者，有求而不得者，命有定矣。信而不渝，然後能爲君子。

有爲之爲，出於智巧。血氣方剛，❶則智巧出焉；血氣既衰，則智巧窮矣。或知功之可利而鋭於立功，或知名之可利而進以求名，或知正直之可利而勉於正直，或知文詞之可利而習於文詞，皆智巧之智也。上好恬退，則爲恬退以中其欲。上好剛勁，則爲剛勁以中其欲。上好温厚，則爲温厚以中其欲。上好勤恪，則爲勤恪以中其欲。上好文雅，則爲文雅以中其欲。皆智巧之巧也。年方壯則血氣盛，❷得所欲則血氣盛，壯邁往失則血氣挫折消懦而所爲屈矣，無不可變之操也。無爲之爲，本於仁義。善不以名而爲，功不以利而勸，通於造化，與天地相終始。苟不至德，則至道不凝焉。

聖人不可得而見矣，其遺言猶龍之蜕，猶虎之皮。用其文章，猶足動觀聽，況能充其蜕，復其皮，得其精神以設施於天下，其撥亂興治如反覆手足。❸不得其道，與天下之人角智力者，嵲嵲乎殆哉！

有聚而可見謂之有者，知其有於目，故散而不可見者謂之無。有實而可蹈謂之有者，知其有於心，故妄而不可蹈者謂之無。

馬牛，人畜也。御之失道，則奮其角踶，雖有猛士，莫之敢攖；得其道，則三尺童子用之，周旋無不如志焉。天下分裂，兆民離散，欲以一之，固有其方，患在人不仁，雖與言而不入也。

❶「剛」，嘉靖本、四庫本作「盛」。
❷「壯」，百子本作「剛」。
❸「足」，嘉靖本、四庫本作「耳」。

知幾，則物不能累而禍不能侵。不累於物，其知幾乎。

郡縣天下，可以持承平，而不可支變故。封建諸侯，可以持承平，可以支變故。

自觀我者而言，事至而知起，則我之仁可見矣；事不至而知不起，則我之仁不可見也。自我而言，心與天地同流，夫何間之！❶

處己有道，則行艱難險厄之中無所不利；失其道，則有不能堪而忿慾興矣。是以君子貴有德也。

往來

胡子曰：或往或來，天之所以爲道也。或語或默，士之所以爲仁也。或進或退，臣之所以事君也。或擒或縱，兵之所以爲律也。或弛或張，王之所以成化於天下也。

釋氏以盡虛空沙界爲吾身，大則大矣，而以父母所生之身爲一塵剎幻化之物，而不知敬焉，是有閒也。有閒者，至不仁也，與區區於一物之中沈惑而不知反者何以異？

性譬諸水乎，則心猶水之下，情猶水之瀾，欲猶水之波浪。

即物而真者，聖人之道也。談真離物者，釋氏之幻也。

釋氏見理而不窮理，見性而不盡性，故於一天之中分別幻華真實，不能合一，與道不相似也。

當爵禄而不輕，行道德而不舍者，君子人歟？君子人也。天下之臣有三：有好功名而輕爵禄之臣，是人也，名得功成

❶「之」下，嘉靖本、四庫本有「有」字。

而止矣；有貪爵祿而昧功名之臣，是人也，必忘其性命矣，鮮不及哉；有由道義而行之臣，是人也，爵位功名得之不以爲重，失之不以爲輕，顧吾道義如何耳。君天下，臨百官，是三臣者雜然並進，爲人君者烏乎知而進退之？孟子曰：「君仁，莫不仁。」

有善行而不仁者有矣，未有不仁而能擇乎善者也。

子思子曰：「率性之謂道。」萬物萬事，性之質也。因質以致用，人之道也。人也者，天地之全也。而何以知其全乎？萬物有有父子之親者焉，有有君臣之統者焉，有有報本反始之禮者焉，有有兄弟之序者焉，有有救災恤患之義者焉，有有夫婦之別者焉，至於知時御盜如雞犬，猶能有功於人，然謂之禽獸而人不與爲類，何也？以其不得其全，不可與爲類也。夫人雖備萬物之性，然好惡有邪正，取舍有是非，或中於先，或否於後，或得於上，或失於下，故有不仁而入於夷狄禽獸之性者矣。惟聖人既生而知之，又學以審之，盡人之性，盡物之性，德合天地，心統萬物，故與造化相參而主斯道也。不然，各適其適，雜於夷狄禽獸，是異類而已，豈人之道也哉！是故君子必戒謹恐懼，以無失父母之性，自別於異類，期全而歸之，以成吾孝也。

中者，道之體；和者，道之用。中和變化，萬物各正性命而純備者，人也，性之極也。故觀萬物之流形，其性則異；察萬物之本性，其源則一。聖人執天之機，惇敘五典，庸秩五禮。順是者，彰之以五服；逆是者，討之以五刑。調理萬物，各得其所。此人之所以爲天地也。

目之所可覩者，禽獸皆能視也。耳之

所可聞者，禽獸皆能聽也。視而知其形，聽而知其聲，各以其類者，亦禽獸之所能也。視萬形，聽萬聲，而兼辨之者，則人而已。覩形色而知其性，聞聲音而達其義，通乎耳目之表，形器之外，非聖人則不能與於斯矣。❶斯道不明，則中國冠帶之君有時而爲夷狄。楊朱、墨翟之賢而有禽獸之累，惟安於耳目形器，不知覺之過也。君子履安佚之地，當安佚之時，戒謹恐懼，不敢須臾怠者，以此。

君子畏天命，順天時，故行驚衆駭俗之事常少。小人不知天命，以利而動，肆情妄作，故行驚衆駭俗之事，必其無忌憚而然也。

首萬物，存天地，謂之正情。備萬物，參天地，謂之正道。順秉彝，窮物則，謂之正教。❷

道之明也，道之行也，或知之矣。❸變動不居，進退無常，妙道精義未嘗須臾離也。賢者之行，智者之見，常高於俗而與俗立異。不肖者之行，愚者之見，常溺於俗而與俗同流。此道之所以不明也，此道之所以不行也。我知聖人之行，聖人之見矣。不與俗異，不與俗同，變動不居，進退無常，妙道精義未嘗離也。參於天地，造化萬物，明如日月，行如四時。我知聖人之行，聖人之見矣。

仲尼

胡子曰：仲尼之教，猶天地造化萬物，

❶「矣」，原作「文」，據嘉靖本、四庫本改。
❷本段原與上段連屬，據四庫本、百子本、復性書院本提行。
❸「或」，嘉靖本、四庫本作「我」。

生生日新，無一氣之不應，無一息之或已也。我於季路而見焉。或曰：何謂也？曰：子路衣敝緼袍，與衣狐貉者立而不恥者，其質美矣。孔子曰：「不忮不求，何用不臧？」進之以仁也。季路終身誦之，力行乎仁矣。孔子曰：「是道也，何足以臧？」至哉斯言！非天下之至誠，其孰能與於此？顏回欲罷不能，未至文王純一不已之地。孔子所以惜之，曰：「未見其止也。」止則與天爲一，無以加矣。

氣主乎性，性主乎心。心純，則性定而氣正。氣正，則動而不差。動而有差者，心未純也。告子不知心而以義爲外，無主於中而主於言。言有不勝則惑矣，而心有不動乎？北宮黝、孟施舍以氣爲本，以果爲行。一身之氣，有時而衰，而心有不動乎？曾子、孟子之勇原於心，在身爲道，處物爲義，氣與道義同流，融合於視聽言動之閒，可謂盡性者矣。夫性無不體者，心也。孰能參天地而不物，關百聖而不惑，亂九流而不繆，乘富貴而能約，遭貧賤而能亨，禮儀三百，威儀三千，周旋繁縟而不亂乎？

人皆有良心，故被之以桀、紂之名，雖匹夫不受也。夫桀、紂，萬乘之君，而匹夫羞爲之，何也？以身不親其奉，而知其行醜也。王公大人一親其奉，喪其良心，處利勢之際，臨死生之節，貪冒苟免，行若犬鼠者，皆是也。富貴而奉身者備，斬良心之利劒也。是故禹菲飲食，卑宮室，孔子重贊之曰：「吾無閒然矣。」富貴，一時之利；良心，萬世之彝。乘利勢，行彝章，如雷之震，如風之動，聖人性之，君子樂之。不然，乃以一時之利失萬世之彝，自列於禽獸。甯貧賤而爲匹夫，不願王公之富貴也。

以理義服天下易，以威力服天下難。理義本諸身，威力假諸人者也。本諸身者有性，假諸人者有命。性可必而命不可必，性存則命立，而權度縱釋在我矣。是故善爲國者，尊吾性而已。

君子有宰天下之心，裁之自親始。君子有善萬世之心，行之自身始。不然，則蕩而無止，不入於釋氏之絶滅，則入於老莊之荒唐。

有德而富貴者，乘富貴之勢以利物。無德而富貴者，乘富貴之勢以殘身。富貴，人之所大欲；貧賤，人之所大惡。然因貧賤而修益者多，因富貴而不失於昏淫者寡，則富貴也，有時而不若貧賤矣。

赤子不私其身，無智巧，無偏係。能守是心而勿失，然後謂之大丈夫。

惟仁者爲能所執無非禮，所行無非義。

今之儒者移學文藝、干仕進之心，以收其放心而美其身，則又何古人之不可及哉！父兄以學文藝令其子弟，朋友以仕進相招，往而不返，則心始荒而不治，萬物之成，咸不逮古先矣。

學欲博，不欲雜；守欲約，不欲陋。雜似博，陋似約，學者不可不察也。

修爲者必有弃，然後能有所取；必有變，然後能有所成。雖天子之貴，不仁不義，不能以尊其身。雖天下之大，不仁不義，不能以庇其身。况其下者乎？

魚生於水，死於水。草木生於土，死於土。人生於道，死於道。天經也。飲食、車馬、衣裘、宮室之用，道所以有濟生者，猶魚有蘋藻泥沙，草木有風雷雨露也。如使魚而離水，雖有蘋藻泥沙，則不能生矣。如使草木而離土，雖有風雷雨露，亦不能以生。今人也而離道，飲食雖豐，裘

服雖鮮，車馬雖澤，宫室雖麗，其得而享諸？季世淫亂並興，争奪相殺，殄滅人倫，至於善良被禍，姦惡相殘，天下嚣然，皆失其所，則一人棄道崇物之所致也。有國家者戒之！戒之！

養太子不可以不慎也，望太子不可以不仁也。

胡子知言卷第二　　譚瑩玉生覆校

胡子知言卷第三

文王

胡子曰：文王之行王政，至善美也。孟子之言王道，至詳約也。然不越制其田里，導之樹畜，教之以孝悌忠信而已。自五霸之亂以至於今，田里之弊無窮，樹畜之業不修，孝悌之行不著，忠信之風不立，治道日苟，刑罰日煩，非有超百世英才之君臣，與文王、孟氏比肩者，其孰能復之？養民惟恐不足，此世之所以治安也。取民惟恐不足，此世之所以敗亡也。

江河之流，非舟不濟，人取其濟則已矣，不復留情於舟也。澗壑之險，非梁不渡，人取其渡則已矣，不復留情於梁也。人於奉身濟生之物皆如是也，不亦善乎！澹然天地之閒，❶雖死生之變，不能動其心矣。

生本無可好，人之所以好生者，以欲也。死本無可惡，人之所以惡死者，亦以欲也。生，求稱其欲。死，懼失其欲。衝衝天地之閒，❷莫不以欲爲事，而心學不傳矣。

有源之水，寒洌不凍。有德之人，厄窮不塞。

以反求諸己爲要法，以言人不善爲至戒。

行謹則能堅其志，言謹則能崇其德。

下之於上德，不待聲色而後化。人之於其類，不待聲色而後從。禍福於善惡，

❶「之閒」，百子本作「之中」。
❷「衝衝」，四庫本、復性書院本作「憧憧」。

不待聲色而後應。❶《詩》云：「民之秉彝，好是懿德。」是故「君子篤恭而天下平」。

人固有遠迹江湖，念絶於名利者矣，然世或求之而不得免。人固有置身市朝，心屬於富貴者矣，然世或捨之而不得進。命之在人，分定於天，不可變也。是以君子貴知命。知命，然後能信義。惟患積德不足於身，不患取資不足於世。

執斧斤者聽於施繩墨者，然後大厦成。執干戈者聽於明理義者，然後大業定。

仁心，立政之本也。均田，爲政之先也。田里不均，雖有仁心，而民不被其澤矣。井田者，聖人均田之要法也。恩意聯屬，姦宄不容，少而不散，多而不亂。農賦既定，軍制亦明矣。三王之所以王者，以其能制天下之田里，政立仁施，雖匹夫匹婦一衣一食，如解衣衣之，推食食之。其於萬物，誠有調燮之法，以佐贊乾坤化育之功，非如後世之君不仁於民也。

桀、紂、秦政皆窮天下之惡，百姓之所同惡，故商、周、劉漢因天下之心伐而代之，百姓親附，居之安久，所謂仁義之兵也。魏晉以來，天下莫不假人之柄而有隳三綱之罪，仁義不立，綱紀不張，無以締固民心，而欲居之安久，可乎？

或問：「周室衰，諸侯更霸數百年，及秦累世窮兵極勢而後定天下，天下已定，其十三歲而亡，何也？」曰：「秦之亡也久矣。秦自用孝公、商鞅之法，勢日張而德日衰，兵日振而俗日弊，地日廣而民心日益散，秦之亡也久矣。」「然則賈生謂攻守之勢異，非歟？」曰：「攻守一道也。是故湯、武由仁義以攻，由仁義以守，漢、唐以

❶「待」，原誤作「侍」，據上文文例改。

君之聰明者，然後能行之矣。而漢、唐賢君志趣識量亦未易及也，可輕棄哉？又況三代之盛，王行一不義，殺一不辜而得天下不爲者，其仁何可及乎？人君聯屬天下以成其身者也，内選於九族之親，禮其賢者，表而用之，以聯屬其親。外選於五方之人，禮其英傑，引而進之，以聯屬其民。是故賢者，衆之表，君之輔也。不進其親之賢者，是自賊其心腹也。不進其人之賢者，是自殘其四肢也。殘賊之君，鮮不覆亡哉！

事物

胡子曰：事物之情，以成則難，以毁則仁義而攻，以仁義而守，子孫享之各數百年，蓋得其道也。」曰：「秦失其道，其能定天下，何也？」曰：「時也。六國之君，其愚又甚於秦，故秦能欺之，以僥倖一時之勝，而亡立至矣。」曰：「然則漢、唐興義師，不五六歲得天下，定中國者數百年，季世一失其道而亡，如此其速，❶何也？」曰：「井法不立，諸侯不建，天下蕩蕩無綱紀也。後世不改其轍，欲如周獲天年，終難矣哉！」

三代而後，漢、唐之盛，謂愛民而富民之君則有之，謂愛民而教民之君則未之有也。

漢、唐以來，天下既定，人君非因循自怠，則沈溺聲色。非沈溺聲色，則開拓邊境。非開拓邊境，則崇飾虚文。其下乃有惑於神仙真空之術。曷若講明先王之道，存其心，正其情，大其德，新其政，光其國，爲萬世之人君乎！後世必有高漢、唐賢

❶「其速」，嘉靖本作「其故」，則屬下讀，四庫本作「其忽」。

易。足之行也亦然，升高難，就卑易。舟之行也亦然，泝流難，順流易。是故雅言難入而淫言易聽，正道難從而小道易用。伊尹之訓太甲曰：「有言逆于汝心，必求諸道。有言遜于汝志，必求諸非道。」蓋本天下事物之情而戒之耳，非謂太甲質凡而故告之以如是也。❶英明之君以是自戒，則德業日新，可以配天矣。

聖人理天下，以萬物各得其所爲至極。井田、封建，其大法也。暴君汙吏既已廢之，明君良臣歷千五百餘歲未有能復之者，智不及邪？才不逮邪？聖道不傳，所謂明君良臣也，❷未免以天下自利，無意於裁成輔相，使萬物各得其所邪。

探視聽言動無息之本，可以知性。察視聽言動不息之際，可以會情。視聽言動，道義明著，孰知其爲此心？視聽言動，物欲引取，孰知其爲人欲？是故誠成天下之性，性立天下之有，情效天下之動，心妙性情之德。性情之德，庸人與聖人同，聖人妙，而庸人所以不妙者，拘滯於有形而不能通爾。今欲通之，非致知，何適哉？

至親至切者，其仁之義也歟？至通至達者，其義之理也歟？人備萬物，賢者能體萬物，故萬物爲我用。物不備我，故物不能體我。應不爲萬物役而反爲萬物役者，其不智孰甚焉！

行吾仁謂之恕，操吾心謂之敬。敬以養吾仁。

非性無物，非氣無形。性，其氣之本乎。

釋氏窺見心體，故言爲无不周徧。然

❶「是」，百子本作「此」。

❷「也」，嘉靖本、四庫本作「者」。

未知止於其所，故外倫理而妄行，不足與言孔孟之道也。明乾坤變化，萬物受命之理，然後信六道輪迴之説具詖淫邪遁之辭，始可與爲善矣。

氣之流行，性爲之主。性之流行，心爲之主。❶

釋氏有適而可，有適而不可，吾儒無可無不可。人能自强於行履之地，則必不假釋氏淫遁之詞以自殆矣。釋氏惟明一心，亦可謂要矣，然真孔子所謂「好仁不好學」者也。不如是，豈其愚至於無父無君而不自知其非也哉！

物無非我，事無非真。彼遺棄人閒萬務，惟以了死生爲大者，其蔽孰甚焉！

氣感於物，發如奔霆，狂不可制。惟明者能自反，惟勇者能自斷。

行之失於前者，可以改之於後。事之失於今者，可以修之於來。雖然，使行而可以逆制，則人皆有善行矣。使事而可以預立，則人皆有善事矣。惟造次不可以少待也，惟顛沛不可以少安也，則行失於身，事失於物，有不可勝窮者矣。雖强力之人，改過不憚，其如過之不窮何？是以《大學》之方，在致其知。知至然後意誠，意誠則過不期寡而自寡矣。

事之誤，非過也，或未得馭事之道焉耳。心之惑，乃過也。心過難改，能改心過，則無過矣。

能攻人之實病至難也，能受人實攻者爲尤難。人能攻我實病，我能受人實攻，朋友之義，其庶幾乎！不然，其不相陷而爲小人者，幾希矣。

忌克之人，其可事乎？其急也，我諫我聽，我才我用。禍既息矣，我諫，謗也，

❶「爲之」，原作「之爲」，據四庫本、復性書院本改。

我才，姦也，殺我必矣。有天下國家而如是，能傳之子孫者，未之有也。是故不忌不克，可以爲君矣。諫不妄發，才不妄試，可以保身矣。

喪之三年，盡生者之孝心也，於死者何加損焉？是故漢文雖有命短喪，我謂之天下之慈君，而漢景不服三年之喪，其爲孝也薄矣。行而有悖於天，有累於身，雖有父令，不可從也。從之，則成父之小欲，而隳父之大仁，君子不謂之孝。況三年之喪，仁人孝子所以事天成身之本，非父之所得令者乎！後世不罪漢景之薄於親，而罪漢文之慈於臣子，是未察乎喪服之志者也。

欲大變後世之法度，必先大變人主之心術。心術不正，則不能用真儒爲大臣。大臣非真儒，則百官不可總己以聽，而嗣君不可以三年不言，母后雖欲順承天意，不撓外權，不可得矣。此不可不大變其本也。❶本正，則自身措之百官萬民，而天下皆正矣。

荀子曰：「有治人，無治法。」竊譬之欲撥亂反之正者，如越江湖，法則舟也，人則操舟者也。若舟破楫壞，雖有若神之技，人人知其弗能濟矣。故乘大亂之時必變法。法不變而能成治功者，未之有也。

欲撥亂興治者，當正大綱。知大綱，然後本可正而末可定。大綱不知，雖或善於條目，有一時之功，終必於大綱不正之處而生大亂。然大綱無定體，各隨其時。故魯莊公之大綱在於復讐也，衛國之大綱在於正名也。讐不復，名不正，雖有仲尼之德，亦不能聽魯、衛之政矣。

❶「其」，嘉靖本、四庫本作「之」。

紛華

胡子曰：行紛華波動之中，慢易之心不生；居幽獨得肆之處，非僻之情不起，上也。起而以禮制焉，次也。制之而不止者，昏而無勇也。理不素窮，勇不自任，必爲小人之歸，可恥之甚也。

堯舜以天下與人，而無人德我之望。湯武有人之天下，而無我取人之嫌。是故天下無大事，我不能大，則以事爲大，而處之也難。

人欲盛，則於天理昏。理素明，則無欲矣。處富貴乎，與天地同其通。處貧賤乎，與天地同其否。安死順生，與天地同其變。又何宫室、妻妾、衣服、飲食、存亡、得喪而以介意乎？

一身之利無謀也，而利天下者則謀之。一時之利無謀也，而利萬世者則謀之。存斯志，行斯道，躬耕于野，上以奉祀事長，下以慈幼延交遊，於身足矣。《易》曰：「不家食，吉。」是命焉，烏能舍我靈龜而逐人之昏昏也？

仁者，人所以肖天地之機要也。

人之於天地，有感必應，猶心之於身，疾痛必知焉。

物不獨立必有對，對不分治必交焉，而文生矣。物盈於天地之閒，仁者無不愛也。故以斯文爲己任，理萬物而與天地參矣。

或問王通曰：「子有憂疑乎？」曰：「樂天知命，吾何憂？窮理盡性，吾何疑？雖然，天下皆憂，吾獨得不憂？天下皆疑，吾獨得不疑？」又曰：「心迹之判久矣，吾獨得不二言乎？」或問曰：「通有二言，何也？」曰：「仁則知通之言一，不仁

則以通言爲二。若心與迹判，則是天地萬物不相管也，而將何以一天下之動乎？」

天下莫大於心，患在不能推之爾；莫久於性，患在不能順之爾；莫成於命，患在不能信之爾。不能推，故人物內外不能一也。不能順，故死生晝夜不能通也。不能信，故富貴貧賤不能安也。

事物屬於性，君子不謂之性也，必有心焉，而後能治。裁制屬諸心，君子不謂之心也，必有性焉，然後能存。

不仁見天下之事大，而執天下之物固。故物激而怒，怒而不能消矣；感物而欲，欲而不能止矣。窮理盡性以成吾仁，則知天下無大事，而見天下無固物。雖有怒，怒而不遷矣；雖有欲，欲而不淫矣。

莊周曰「伯夷死名於首陽之下」，非知伯夷者也。若伯夷，可謂全其性命之情者矣。謂之「死名」，可乎？周不爲一世用，以保其身可矣，而未知天下之大本也。

智不相近，雖聽言而不入。信不相及，雖納忠而不愛。是故君子必謹其所以言，則不招謗誹、取怨辱矣。

士學於文而知道，則關鍵節目之言未嘗不三復也。君學於政而知道，則幾會本原之事未嘗不三令五申也。知之，則因非而知是。不知，則指是以爲非。

人君盡下，則聰明開，而萬里之遠親於衽席；偏信，則昏亂，而父子、夫婦之間有遠於萬里者矣。人君欲救偏信之禍，莫先於窮理，莫要於寡欲。窮理寡欲，交相發者矣。去聖既遠，天下無人師，學者必因書記語言以知理義之精微。知之，則適理義之周道也。不然，則爲溺心志之大穽矣。

人盡其心，則可與言仁矣。心窮其理，則可與言性矣。性存其誠，則可與言

命矣。

敬則人親之，仁則民愛之，誠則鬼神享之。

「窮則獨善其身，達則兼善天下」者，大賢之分也。達則兼善天下，窮則兼善萬世者，聖人之分也。

或問：「人可勝天乎？」曰：「人而天，則天勝；人而不天，則天不勝」。

學貴大成，不貴小用。大成者，參於天地之謂也。小用者，謀利計功之謂也。

人者，天地之精也，故行乎其中而莫禦；五行，萬物之秀氣也，故物爲之用而莫違。

三王，正名與利者也，故其利大而流長。五霸，假名争利者也，故其利小而流近。

形形之謂物，不形形之謂道。物拘於數而有終，道通於化而無盡。

古之學者求天知，今之學者求人知。古之仕者行己，今之仕者求利焉。

胡子知言卷第三　　譚瑩玉生覆校

胡子知言卷第四

一氣

一氣大息，震蕩無垠，海宇變動，山勃川湮，人消物盡，舊迹亡滅，是所以爲鴻荒之世歟。氣復而滋，萬物化生，日以益衆，不有以道之則亂，不有以齊之則争。敦倫理，所以道之也。飭封井，所以齊之也。封井不先定，則倫理不可得而敦。堯爲天子，憂之而命舜。舜爲宰臣，不能獨任，憂之而命禹。禹周視海内，奔走八年，辨土田肥瘠之等而定之，立其收多寡之制而授之，定公、侯、伯、子、男之封而建之，然後五典可敷，而兆民治矣。此夏后氏之所以王天下也。後王才不出庶物，大侵小，强侵弱，智詐愚，禹之制寖隳寖紊，以至于桀，天下大亂。而成湯正之，明其等，申其制，正其封，以復大禹之舊，而人紀可修矣。此殷之所以王天下也。後王才不出庶物，大侵小，强吞弱，智詐愚，湯之制寖隳寖壞，以至于紂，天下大亂。而周武王征之，❶明其等，申其制，正其封，以復成湯之舊，而五教可行矣。此周之所以王天下也。後王才不出庶物，大吞小，强侵弱，智詐愚，武王之制寖隳寖亂，先變於齊，後變於魯，大壞於秦，而仁覆天下之政亡矣。仁政既亡，有天下者，漢唐之盛，其不王，人也，非天也。其後亡，天也，非人也。噫！孰謂而今而後無繼三王之才者乎？病在世儒不知王政之本，議三王之有天下不以其道，而反以亡秦爲可法也。

❶「征」，依上文「成湯正之」疑當作「正」。

聖人之應事也，如水由於地中，未有可止而不止，可行而不行者也。

有而不能無者，性之謂歟。宰物而不死者，心之謂歟。感而無息者，誠之謂歟。往而不窮者，鬼之謂歟。來而不測者，神之謂歟。

一往一來而無窮者，聖人之大道也。謂往而復來，來而復往者，釋氏之幻教也。

天理人欲，莫明辨於《春秋》。聖人教人清人欲，復天理，莫深切於《春秋》。

伯夷非絶物者也，惡不仁而已，故清而不介。柳下惠非徇俗者也，行吾敬而已，故和而不流。

大哉性乎！萬理具焉，天地由此而立矣。世儒之言性者，類指一理而言之爾，未有見天命之全體者也。

萬物皆性所有也。聖人盡性，故無棄物。

情一流則難遏，氣一動則難平。流而後遏，動而後平，是以難也。察而養之於未流，則不至於用遏矣。察而養之於未動，則不至於用平矣。是故察之有素，則雖激於物而不悖。養之有素，則雖嬰於物而不惑。《易》曰：「艮其背，不獲其身。行其庭，不見其人。无咎。」此之謂也。

誠，天道也。人心合乎天道，則庶幾於誠乎。不知天道，是冥行也。冥行者，不能處己，烏能處物？失道而曰誠，吾未之聞也。是故明理居敬，然後誠道得。天道至誠，故無息。人道主敬，所以求合乎天也。孔子自志學至於從心所欲不踰矩，敬道之成也。敬也者，君子之所以終身也。

義理

胡子曰：義理，羣生之性也。義行而理明，則群生歸仰矣。敬愛，兆民之心也。敬立而愛施，則人心誠服矣。感應，鬼神之性情也。誠則能動，而鬼神來格矣。

祖考爲諸侯，子孫爲大夫士。祖考爲諸侯，其葬也固諸侯，其祭也亦必以諸侯，不以子孫爲大夫士而降也。子孫爲大夫士，其葬也固大夫士，其祭也亦必以大夫士，不以祖考爲諸侯而僭也。是故杞、宋之諸侯得郊，而《春秋》以諸侯葬焉。斯可見矣。

處之以義而理得，則人不亂。臨之以敬而愛行，則物不争。守之以正，行之以中，則事不悖而天下理矣。

合以義，正合也，理不得不合也。不得不合而合，天與人一矣。合不以義，苟合也，君子不爲也。

爲天下者，必本於理義。理也者，天下之大體也；義也者，天下之大用也。理不可以不明，義不可以不精。理明，然後綱紀可正。義精，然後權衡可平。綱紀正，權衡平，則萬事治，百姓服，四海同。

夫理，天命也；義，人心也。惟天命至微，惟人心好動。微則難知，動則易亂。欲著其微，欲静其動，則莫過乎學。學之道，則莫過乎繹孔子、孟軻之遺文。孔子定《書》，删《詩》，繫《易》，作《春秋》，何區區於空言？所以上承天意，下憫斯人，故丁寧反復三四不倦，使人知所以正心誠意，修身齊家，治國平天下之本也。孟軻氏閑先聖之道，慨然憂世，見齊、梁之君，間陳理義，提世大綱，一埽東周五霸之弊，發興衰撥亂之心要。愚因其言，上稽三代，下

考兩漢、三國、東西晉、南北朝，至于隋唐，以及於五代，雖成功有小大，爲政有治忽，制事有優劣，然總於大略，其興隆也，未始不由奉身以理義；其敗亡也，未始不由肆志於利欲。然後知孟軻氏之言信而有徵，其傳聖人之道純乎純者也。

性定則心宰，心宰則物隨。物欲不行，則志氣清明，而應變無失。

陰陽升降有道，剛柔屈伸有理，仁義進退有法。知道者可與論政，知理者可與謀事，知法者可與取人。知道者理得，知理者法得，是以君子貴知道也。

皇皇天命，其無息乎！體之而不息者，聖人也。是故孔子學不厭，教不倦。顔子晞夫子，欲罷而不能。孟子承先聖，周旋而不舍。我知其久於仁矣。

禮文多者，情實必不足，君子交際宜察焉。言詞巧者，臨斷必不善，君子選用宜察焉。

專好毀者，其心必不良，烏能惡不仁？

人事有是非，天命不囿於是非。超然於是非之表，然後能平天下之事也。或是或非，則在人矣，雖聖人不能免也，久則白。

萬物不同理，死生不同狀。必窮理，然後能一貫也。知生，然後能知死也。人事之不息，天命之無息也。人生在勤，勤則身修、家齊、國治、天下平。雖然，勤於道義，則剛健而日新，故身修、家齊、國治、天下平也；勤於利欲，則放肆而日怠，終不能保其身矣。禹、湯、文、武、丹朱、桀、紂，可以爲鑒戒矣。貴爲天子，富有天下，尚不能保其身，而況公卿大夫士庶人乎！

天下有二難：以道義服人難，難在我也；以勢力服人難，難在人也。由道義而

不舍，禁勢力而不行，則人心服，天下安。

一日之旦莫，天地之始終具焉。一事之始終，鬼神之變化具焉。

察人事之變易，則知天命之流行矣。❶

人之生也，良知良能根於天。拘於己，汩於事，誘於物，故無所不用學也。學必習，習必熟，熟必久，久則天，天則神。天則不慮而行，神則不期而應。

孝也者，爲仁之本也。仁也者，大學之本也。學者志於仁，必求所以爲仁。故子游、子夏問孝，皆初學之時也。

將相無異任，文武無異道。其異也，後世之人未嘗學也。

大學

胡子曰：孔子十五而志於學，何學也？曰：大學也，所以學修身、齊家、治國、平天下之道也。孔子三十而立，何立也？曰：「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道」，不退轉也。孔子四十而不惑，何不惑也？曰：「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」，卓然立乎萬物之表也。孔子五十而知天命，何知也？曰：元亨利貞，乾之四德，行之昭明，浩然與萬物同流，處之各得其分也。孔子六十而耳順，何耳順也？曰：「所過者化，所存者神」，幾於天矣。孔子七十而從心所欲不踰矩，何不踰也？曰：以其動也天故也。❷子貢曰：「夫子之得邦家者，所謂立之斯立，道之斯行，綏之斯來，動之斯和。」非天能如是乎？嗚呼！伏羲、神農、黃帝、堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子、孟軻

❶ 此段百子本、復性書院本與上一段連屬。

❷ 上「也」字，原作「於」，據嘉靖本、四庫本改。

之學，立天地之經，成萬物之性者。然則請問大學之方可乎？曰：致知。請問致知。曰：致知在格物。物不格，則知不至。知不至，則意不誠。意不誠，則心不正。心不正而身修者，未之有也。是故學爲君子者，莫大於致知。彼夫隨衆人耳目聞見而知者，君子不謂之知也。

自高則必危，自滿則必溢。未有高而不危，滿而不溢者。是故聖人作《易》，必以天在地下爲泰，必以損上益下爲益。

陽中有陰，陰中有陽，陽一陰，陰一陽，此太和所以爲道也。始萬物而生之者，乾坤之元也。物正其性，萬古不變。故孔子曰：「成之者性。」

允恭者，堯帝也。温恭者，大舜也。懿恭者，文王也。恭而安者，孔子也。克勤儉於邦家者，舜之所以美大禹也。謹乃儉德者，伊尹之所以訓太甲也。恭儉惟德者，成王之所以戒百官也。

陳文子之時，天下無王，政自諸侯出，諸侯又不爲政，政自大夫出。滔滔者，天下皆是也。仁者處斯世，久思有以易天下，因污隆而起變化，無可無不可也。陳文子則不然，乃幾至無所容其身，則可謂有知乎？故孔子曰：「未知，焉得仁？」

春秋之時，天下無王。楚，古之建國也。子文輔佐楚成，曾不知首出庶物之道，安於僭竊，以荆楚而侵陵諸夏，與齊桓、宋襄、晉文争衡，務强大以濟其私欲而已，則可謂有知乎？故夫孔子曰：「未知，焉得仁？」

春秋之時，周政已失，禮樂征伐自諸侯出。既而諸侯不自爲政，禮樂征伐自大夫出。夫能出禮樂征伐者，皆天下之賢諸

侯、大夫也。❶子繼厥父，孫繼厥祖，自以爲能子能孫，人亦以爲孝悌之人矣。曾不察其所行動皆犯上之事，陵夷至於作亂而不自知，未有一人能承天命，由仁義行者也。故有子本仁而言，以正一世之失，其旨深且遠矣。此孔子《春秋》所以作也。

仁者，臨機發用而後見，不可預指。故季路、冉有、公西華之仁，孔子不得而言也。孟武伯不知仁，故又問，孔子各以材答之。夫學於聖門者，皆以仁爲本。三子者今之所能若是，後日之進未已也。其進未已，雖聖人安得而預言之？故孔子不知其仁。

趙幼翁言學。胡子曰：「學道者，正如學射，纔持弓矢，必先知的，然後可以積習而求中的矣。若射者不求知的，不求中的，則何用持弓矢以射爲？列聖諸經，千言萬語，必有大體，必有要妙。人自少而有志，尚恐奪於世念，日月蹉跎，終身不見也。君若不在於的，苟欲玩其辭而已，是謂口耳之學，曾何足云。夫留情於章句之間，固遠勝於博奕戲豫者，時以一斑自喜，何其小也。何不志於大體，以求要妙。譬如遊山，必上東岱，至於絶頂，坐使天下高峰遠岫、卷阿大澤悉來獻狀，豈不偉歟？」幼翁曰：「我習『敬以直内』，可乎？」胡子曰：「敬者，聖門用功之妙道也。然坤卦之義，與乾相蒙，『敬以直内』，終之之方也。❷苟知不先至，則不知所終。譬如將適一所，而路有多歧，莫知所適，則敬不得施，内無主矣。内無主而應事物，則未有能審事物之輕重者也。故務聖人之道者，必先致知。及超然有所見，方力行以終之。終

❶「大夫」上，嘉靖本、四庫本有「賢」字。
❷下「之」字，原作「以」，據嘉靖本、四庫本改。

之之妙，則在其人，他人不得而與也。」

人心應萬物，如水照萬象。應物有誠妄，當其可之謂誠，失其宜之謂妄。物象有形影，實而可用之謂形，空而不可用之謂影。儒者之教踐形，釋氏之教逐影，影不離乎形者也。是故聽其言則是，稽其行則非。惟高明篤實之君子，乃知釋氏之妄大有害於人心。聖王復起，必不弃中華之人，使入於夷類也。

胡子知言卷第四　　譚瑩玉生覆校

胡子知言卷第五

復義

胡子曰：復義爲信，不復義爲罔。踐理爲信，不踐理爲罔。唐文宗讀書，恥爲凡主，及不能行其政令而飲醇酒求醉，是自棄者也。若憤悱自强，乾乾惕厲，廣求賢聖以自輔，則可以有爲於天下矣。

唐文宗曰：「宰相薦人，當不問疎戚。若親故果才，避嫌而棄之，亦不爲公。」誠哉！是言也。

小人得用，則民志不定。

上侈靡而細民皆衣帛食肉，此飢寒之所由生，盜賊之所由作也。天下如是，上不知禁，又益甚焉，然而不亡者，未之有也。

事有大變，時有大宜。通其變，然後可爲也。務其宜，然後有功也。

胡子假陸賈對漢高曰：陸賈爲漢高帝大中大夫，時時前説，稱引《詩》、《書》。帝罵曰：「乃公居馬上得之，安事《詩》、《書》？」賈再拜對曰：「臣竊以陛下馬上之功不如項王也。」上曰：「何謂不如？」對曰：「天下初發難時，秦軍常乘勝逐北，項王獨破秦軍，虜王離，懾服諸侯，降章邯及欣翳，西攻破函谷，東擊死田榮，蹙漢軍於穀、泗，困陛下於滎陽、成皋，七十餘戰，未嘗敗北。陛下失太公於彭城，亡衆於滎陽，跳身於玉門，中伏弩於廣武，勇不振於鴻溝，既及羽於固陵，必待信、越而後敢戰。此臣所謂不如也。」上曰：「是則然矣。而我得天下，項王失天下者，何也？」賈對曰：「項王失信弑君，意忌聽讒，行姑息，樂

殺人，殖貨利，犯聖王之法。此其所以失天下也。陛下本以寬大長者受懷王入關之命，爲天下除殘賊，所過亡鹵掠，赦秦降王子嬰，財物無所取，婦女無所幸，約法三章，父老惟恐陛下不爲秦王。此三代得天下之仁也。項羽負約，王陛下於蜀漢，陛下忍而就國，用蕭何爲丞相，養其民以致賢人，收用巴蜀，還定三秦。項羽賊弑義帝，❶陛下舉軍縞素，告諸侯而伐之。此三代取天下之義也。不齪齪自用，多大略，得英雄心，師張良，任陳平，將韓信。此堯、舜、禹、湯、文、武知人之明也。以野戰略地之功譬狗，以文墨議論之功爲人。此堯、舜、禹、湯、文、武尚德不尚戰之心也。鎮撫百姓，下令軍士不幸死者，吏爲衣衾棺斂，轉送其家。此堯、舜、禹、湯、文、武哀鰥寡、恤孤獨之政也。此五者，陛下所以得天下，成大漢磐石之基。非歟？馬上一時之功，乃河漢之波瀾起伏耳。」上欣然而笑曰：「生言起吾意，殊非腐儒之論。吾欲治天下，法先聖，何若而可？」賈再拜對曰：「陛下及此言，天下之福也。天下法制，自周幽、厲埽蕩幾盡。平、莊之後，浸微浸盛。五霸假託仁義，以自封殖，志不在於斯民。至於七雄，益以戰爭强大爲務。秦據形勝，以利誘民，鬬取一時之勝，而不知其勝爲僥倖也，遂安而行之，居十三歲，天下争起而亡之矣。願陛下退叔孫通，聘魯二生，使與張良、四皓及如臣者共論所以承三代之宜，定一代大典，以幸天下，以詔子孫，以傳萬世。」上曰：「善。然吾老矣，不能用也。」明年丙午夏四月甲辰，帝崩於長樂宮。寥寥千餘歲，未有能明漢家承三代之宜者也，又可論承漢家之

❶「弑」，嘉靖本、四庫本作「殺」。

宜乎？大宋癸酉歲，有士歎曰：「嗚呼！天乎！使陸生有是對，而漢祖用其言，則必六宫有制，嫡庶有辨，教養子弟有法，后、夫人、嬪婦各得其所矣。又安有戚夫人爲人彘，張美人以恨死，趙王如意以酖死，淮陽王友以餓死，梁王恢以殺死，燕王建絶嗣，山朝武彊不疑，幾於亂姓之事哉！又安有審食其入於死誅不赦之罪，而吕氏至於族滅，後世世有外戚之禍哉！則必制國有法，荆王賈、楚王交、代王喜、齊王肥不封數十縣，而伏羲、神農、黄帝、堯、舜、禹、湯、文、武以及皋陶、伊、傅、周、召之裔得血食矣。則必體貌大臣，韓信、彭越之夷三族可悔，蕭相國不繫獄，黥布、陳豨、韓王信、盧綰不背叛矣。則必不襲秦故，尊君抑臣，而朝廷之上，制禮以道，謙尊而光，乾剛下充，臣道上行，致天道於交泰，而大臣可以託天下，委六尺之孤矣。則必封建諸侯，藩垣屏翰，根深蔕固，難於崩陷，可以正中國、四夷之分，不至畏匈奴，與之和親，而手足倒置矣。❶則必復井田之制，不致後世三十税一，近於貊道，富者田連阡陌，僭擬公侯，而貧民冤苦失職矣。❷則必用虞制五刑，使好生之德洽於黎民，不下三大赦，以啓後世惠姦宄，賊良民之原矣。則必侍御、僕從罔匪正人，有疾病不枕宦者卧，臨棄天下，公卿大臣受顧命，婦寺不能與，而大正其終矣。則必兼用仲尼立嫡與賢之法，嗣天子繼離之明，行乾之健，不受制於母后，遂飲爲淫樂，不聽政矣。嗚呼！天道往而必返，三代之盛，其有終不復者乎！」

胡子假漢高聽賈言，徵魯二生，曰：帝

---

❶ 「手」，百子本、子書本作「首」。

❷ 「職」，嘉靖本作「聘」。

於是因張良以問四皓。四皓曰：「吾志其道，未傳其業，盍徵魯二生？」乃命魯郡守以禮徵之。二生曰：「上素輕儒，好嫚罵，吾不忍見也。」太守以聞。帝曰：「吾所罵者，腐儒耳。」則命大臣以玉帛聘焉。二生曰：「上以布衣提三尺，用天下豪傑取天下，今天下已定矣，安用儒生？」堅卧不起。使者復命。上即日車駕見之。二生見曰：「陛下已定天下矣，尚安求士？」上曰：「定天下者，一時之事爾。吾欲與生謀萬世之業。」二生再拜稽首，曰：「陛下真天下之君也。」上命副車載歸未央宫，東鄉坐而師問焉。上曰：「吾生戰國之末，不聞二帝三王之道，願生以教我。」二生對曰：「天下之道有三：大本也，大幾也，大法也。此聖人事，非常人所知也。」上曰：「何謂也？」二生對曰：「大本，一心也。大幾，萬變也。大法，三綱也。此聖人事，非常人所知也。」上曰：「何謂也？」二生對曰：「陛下明達廣大，愛人喜施，有長人之本矣。知人，好謀，能聽，得應變之幾矣。項王殺君，舉軍縞素，布告天下而伐之，知提綱之法矣。『維天之命，於穆不已。』王者法天，心不可怠放。怠則應變必失其幾，放則三綱不得其正。幾一失，其事難定。[1]綱不正，則亂易生。陛下已定天下矣，其亦少怠矣乎？放者，其不可收矣乎？」上不覺促膝而前曰：「生何謂也？」二生對曰：「王者，法天以行其政者也。法天之道，必先知天。知天之道，必先識心。識心之道，必先識心之性情。欲識心之性情，察諸乾行而已矣。」上曰：「生言甚太，願明以教我。」二生對曰：「乾元統天，健而無息，大明終始，四時不忒，雲行雨施，萬

[1]「其」，嘉靖本、四庫本作「則」。

物生焉。察乎是，則天心可識矣。是心也，陛下怠之則放，放之則死，死則不能應變投機，而大法遂不舉矣。臣子可以乘間而謀逆，妾婦可以乘間而犯順，夷狄可以乘間而抗衡矣。後嗣雖有賢明之君，亦終不能致大治矣。」上曰：「何爲而然？」二生對曰：「本不正也。陛下不見大本乎？木充本完，故能與天地陰陽相應，枝葉茂盛，華穠而實美焉。本一病，則蠹生其中，雖天覆之，地載之，陰陽承之，而枝葉不能茂，華實不能美矣。」上曰：「我知之矣。願聞所以行之。」二生對曰：「法始於伏羲，❶繼乎神農，大乎軒轅，成乎堯、舜，損益於禹、湯、文、武。夏之亡，非大禹之法不善也，桀棄法而亡也。商之亡，非成湯之法不善也，紂棄法而亡也。周之亡，非文、武之法不善也，幽、厲棄法而亡也。秦則不然，創之非法，守之非法而亡也。天下初定，革弊起度，今其時矣。臣願陛下勇於法天心，大明其用於政事，以新天下。」上曰：「吾願聞其目。」對曰：「歷世聖帝明王應天受命之大法，小臣其敢專席而議？願陛下與天下共之。」上曰：「善。」於是詔天下搜揚巖穴之士焉。

胡子謂孫正蒙曰：「天命之謂性」，流行發見於日用之間。患在學道者未見全體，窺見一斑半點，而執認己意，以爲至誠之道如是如是。欲發而中節，與天地相似也，難矣哉。求免斯弊者，舍講學其可乎？

田叔悉燒梁獄詞，空手來見，可謂善處人子母兄弟之間者也。漢景，忌刻之君也，而能賢田叔，有過人之聰明，越人之度量者，何歟？以太后在上，不敢肆故也。

❶「於」，原作「放」，據四庫本、百子本、復性書院本改。

天理存亡，在敬肆之間爾。孔子作《春秋》，必記災異，警乎人君，萬世不死也。

漢 文

胡子曰：漢文之顧命曰：「朕不敏，無以佐百姓，常畏過行，惟年久長，懼于不終。」此乾之健，天行之所以無息也。此堯、舜、禹、湯、文、武之心所以萬世不滅也。孔子作《春秋》，不書祥瑞者，懼人君之自滿。自滿則止，失此心也。

漢景以郅都、甯成爲中尉，以嚴酷治宗室貴戚，人人惴恐。夫親親、尊尊之道，必選天下有節行賢德之人，爲之師傅，爲之交遊，則將有大人君子可爲天下用。何有憂其犯法邪？治百姓亦然。修崇學校，所以教也。刑以助教而已，非爲治之正法也。

周亞夫、霍光不學不知道，能進不能退，殺身亡宗，是功名富貴誤之也。知道者，屈伸通變與天地相似，功名富貴何足以病之？張子房進於是矣。

「人皆生於父，父道本乎天，謂人皆天之子，可乎？」曰：「不可。天道，至大至正者也。王者至大至正，奉天行道，乃可謂天之子也。昔周公作謚法，豈使子議父、臣議君哉？合天下之公，奉君父以天道爾。孝、愛不亦深乎！所以訓後世爲君父者以立身之本也。知本，則身立、家齊、國治、天下平。不知本，則縱慾恣暴，惡聞其過，入於滅亡。天下知之而不自知也，惟其私而已。是故不合天下之公，則爲子議父，臣議君。夫臣子也，君父有不善，所當陳善閉邪，引之當道。君生不能正，既亡而又黨之，是不以天道奉君父，而以人道事君父也。謂之忠孝，可乎？今夫以

筆寫神者，必欲其肖。不肖吾父，則非吾父。不肖吾君，則非吾君。奈何以謚立神而不肖之乎？是故不正之謚，忠臣孝子不忍爲也。」

知《易》，知《春秋》，然後知經綸之業。一目全牛，萬隙開也。孟子曰：「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。」自孟子而後，天下之人能立身建功就事者，其言其行，豈不皆有合於道？然求如孟子知性者，不可得也。大本正，然後可以保國一天下。

人通於道，❶不死於事者，可以語盡心之道矣。

誠，天命。中，天性。仁，天心。理性以立命，惟仁者能之。委於命者，失天心。失天心者，興用廢。理其性者，天心存。天心存者，廢用興。達乎是，然後知大君之不可以不仁也。

養天下而亨天下之謂君，先天下而後天下之謂君。反是者，有國危國，有天下危天下。

欲修身平天下者，必先知天。欲知天者，必先識心。欲識心者，必先識乾。乾者，天之性情也。「乾道變化，各正性命」，命之所以不已，性之所以不一，物之所以萬殊也。萬物之性，動殖、小大、高下各有分焉。循其性而不以欲亂，則無一物不得其所。非知道者，孰能識之？是故聖人順萬物之性，惇五典，庸五禮，章五服，用五刑，賢愚有別，親疏有倫，貴賤有序，高下有等，輕重有權，體萬物而昭明之，各當其用，一物不遺。聖人之教，可謂至矣。

釋氏隱不知奉天，顯不知理物，竊弄鬼神之機以自利者也。君子居敬，所以精

❶「通」，百子本作「生」。

義也。理於義，所以順於道德也。盛德大業，至矣哉！

一陰一陽之謂道，道謂何也？謂太極也。陰陽剛柔，顯極之機，至善以微，孟子所謂可欲者也。天成象而地成形，萬古不變。仁行乎其中，萬物育而大業生矣。

人之道，奉天理者也。自天子達於庶人，道無二也。得其道者，在身身泰，在家家泰，在國國泰，在天下天下泰。失其道則否矣。人道否，則夷狄强而禽獸多，草木蕃而天下墟矣。

奉天而理物者，儒者之大業也。聖人謂天爲帝者，明其心也。

卦之必重，何也？天道然也。天道何爲而然乎？太極動則重矣。天道無息，故未嘗不重也。非深知天地之機者，孰能識之？

伊尹、孔明救天下之心非不切也，然必待三聘三顧，然後起而從之者，踐坤順也。

「柳下惠不以三公易其介」，介所守也。「進不隱賢，必以其道」，此其所以和而不流歟！在柳下惠和而不流，其聖於和而已。故其弊必至於不恭。

或問楊子曰：「貴戚之卿無可去之道，而微子去之，何也？」曰：「此微子之所以順乎天也。不其然乎？❶武王不足爲至德。《詩》曰『繩其祖武』，『受天之祜』，此之謂也。」

天者，道之總名也。子者，男子之美稱也。此之謂大道。❷爲天下男子之冠，則可謂天子矣。

天下有三大：大本也，大幾也，大法

❶「不其然乎」，嘉靖本、四庫本作「不如是」。
❷「此之謂大道」，嘉靖本、四庫本作「人君行大道」。

也。大本，一心也。大幾，萬變也。大法，三綱也。有大本，然後可以有天下。見大幾，然後可以取天下。行大法，然後可以理天下。是故君先以天下自任，則皇天上帝畀付以天下矣。君以從上列聖之盛德大業自期，則天下之仁人爭輔之矣。君以保養天下爲事，而不以自奉養，則天下之黎民趨戴之矣。上得天心，中得聖賢心，下得兆民心，夫是之謂一心。心一，而天下一矣。天下之變無窮也，其大幾有四：一曰救弊之幾，二曰用人之幾，三曰應敵之幾，四曰行師之幾。幾之來也，變動不測，莫可先圖，必寂然不動，然後能應也。其大法有三：一曰君臣之法，二曰父子之法，三曰夫婦之法。夫婦有法，然後家道正。父子有法，然後人道久。君臣有法，然後天地泰。泰者，禮樂之所以興也。禮樂興，然後賞罰中而庶民安矣。

有實，而後有名者也。實如是，故名如是。實如是而名不如是，則名實亂矣。名實亂於上，則下莫知所從，而危亡至矣。

人皆謂人生則有知者也。夫人皆生而無知，能親師取友，然後有知者也。是故知危者然後可與圖安者也，知亡者然後可與圖存者也，知亂者然後可與圖治者也。以楚子文之忠，而孔子猶曰「未知，焉得仁」？大哉知乎！天下萬事，莫先乎知矣。是以君子必先致其知。

人君，剛健、中正、純粹，首出庶物者也。人臣，柔順、利貞，承乎天而時行者也。

制井田，所以制國也。制侯國，所以制王畿也。王畿安强，萬國親附，所以保衛中夏，禁禦四夷也。先王建萬國，親諸侯，高城深池徧天下，四夷雖虎猛狼貪，安得肆其欲而逞其志乎？此先王爲萬世

慮，禦四夷之上策也。王公設險以守其國，孔子所以書於習坎之象也。城郭溝池以爲固，孔子之所以答言偃之問也。自秦而降，郡縣天下，中原世有夷狄之禍矣。悲夫！

無怠無荒者，二帝待四夷之上策也。

胡子知言卷第五　　譚瑩玉生覆校

胡子知言卷第六

中原

胡子曰：中原無中原之道，然後夷狄入中原也。中原復行中原之道，則夷狄歸其地矣。

《易》、《書》、《詩》、《春秋》，今有其名耳，其道未嘗知也。知之，然後德進業修，而天下可平耳。

公卿大夫士，今有其名耳，其位未嘗定也。位定，然後才可盡，職可修，而天下可理矣。

《易》、《書》、《詩》、《春秋》者，聖人之道也。聖人之道若何？曰：聖人者，以一人理億兆人之德性，息其争奪，遂其生養者也。

誠者，天之道也。心涵造化之妙，則萬物畢應。彼夫懷之以恩，令之以義，憚之以威，結之以信者，末矣。《易》曰：「雲從龍，風從虎。」此之謂也。

人君不可不知乾道。不知乾道，❶是不知君道也。❷君道何如？曰：天行健，人君不可頃刻忘其君天下之心也。如天之行，一息或不繼，則天道壞矣。

均是人也，有一人而養千萬人者，有千萬人而養於一人者。❸大《易》天火之卦，六二中正之人也，九五亦中正之人也。一人而同於一人。孔子曰：「二人同心，其

---

❶ 「道」，嘉靖本無。

❷ 「道」，原無，據嘉靖本、四庫本補。

❸ 上句、此句兩「而」字，嘉靖本作「生」，四庫本其下有「生」字。

利斷金。」不言五失君道，不同於天下者，是一人者所賴以生養天下，同天下之本也。故孔子曰：「同心之言，其臭如蘭。」堯之於舜，舜之於禹，禹之於益，成湯之於伊尹，高宗之於傅説，武王之於周公，仲尼之於顔回，先主之於武侯是也。雖然，二，柔者也，故有私暱之戒。君者，天之道也。臣者，地之道也。君道必謙恭盡下，則臣可以上納其忠。是故天下地上而爲泰，天上地下而爲否，成象之謂乾，效法之謂坤。君意不先動而臣先之，是謂失道。道失於初，求欲有終，難矣。故知道之臣，❶甯有死於其分，而無犯分以徼功也。

古者舉士於鄉，自十年出就於外傅，學於家塾州序。是學者何事也？❷曰：「六禮也，七教也，八政也。」書其質性近道，才行合理，鄉老鄉吏會合鄉人，於春秋之祭祀鬼神而書之者也。三歲大比，鄉老鄉吏及鄉大夫審其性之不悖於道也，行之不反於理也，質其書之先後無變也，❸乃入其書於司徒，謂之選士。選士學於鄉校，其書之如州序。三歲大比，鄉大夫及司徒審之如初，乃入其書於樂正，謂之俊士。入國學，春秋教以禮樂，冬夏教以詩書，以上觀古道。樂正官屬以時校其業之精否，而勉厲之。三歲大比，樂正升其精者於王，謂之進士。王命冢宰會天下之進士，論其資性才學行業，某可以爲卿歟，某可以爲大夫歟，某可以爲士歟。卿闕，則以可以爲卿者補之。大夫闕，則以可以爲大夫者補之。士闕，則以可以爲士者補之。三年一考其績，三考，黜其不職，陟其有功

❶「故」，原作「欲」，據嘉靖本、四庫本改。
❷「是」，嘉靖本、四庫本作「其」。
❸「先」，百子本作「前」。

者。是故朝無幸官，野無遺賢，毀譽不行，善惡不眩，德之小大當其才，位之高下當其職，人務自修而不僥倖於上，人知自守而不冒昧求進，人知自重而不輕用其身，人能有恥而不苟役於利。此所以仕路清，政事治，風俗美，天下安甯，四夷慕義，而疆埸不聳也。後之取士反此。

分天下有德有功者以地，而不敢以天下自私，於是有百里、七十里、五十里、不能五十里邦國之制焉，於是有君朝、卿大聘、大夫小聘、王巡狩述職之禮樂法度焉，於是有千雉、百雉、三之一、五之一、九之一高城深池焉，於是有井邑、丘甸、❶縣都之夫數焉，❷於是有十乘、百乘、千乘、萬乘之車數焉，於是有伍兩、卒旅、師軍之制焉，於是有鄉大夫、司徒、樂正取士之法焉。邦國之制廢，而郡縣之制作矣。郡縣之制作，而世襲之制亡矣。世襲之制亡，而數易之弊生矣。數易之弊生，而民無定。巡狩述職之禮廢，而上下之情不通，考文案而不究事實，信文案而不任仁賢，其弊有不可勝言者矣。城池之制廢，而禁禦暴客，威服四夷之法亡矣。夫家之法廢，則民數不可詳矣。民數不可詳，而車乘不可出矣。車乘不可出，而軍師不隱於農矣。軍師不隱於農，而坐食者衆，而公私困窮矣。

學即行也。非禮勿視聽言動，學也，行之也。行之行之而又行之，習之不已，理與神會，能無悦乎？學，行之上也，言之次也，教人又其次也。是以識前言往行，爲學而已。揚雄何其陋之甚也！此大駁也，非小疵也。

❶「丘」，原避孔子諱作「邱」，今回改。

❷「都」，百子本作「郡」。

七雄諸侯，皆自稱王。以爲王歟？以爲諸侯歟？則土無二王，四海之内安得而七也？以安得侯而七也？則地皆有千餘里，普天之下正。此孔孟所以難仕。王非王，侯非侯，立位不其正也。人可正，則仕矣。然而仕者，將以行仕大夫之家者，有不仕大夫之家者。孔門諸子，有之家可以仕，亦可以無仕者也。何謂可以仕？君臣之義不可廢也。何謂可以無仕？知其不可教故也。故冉求不能改季氏之德，孔子所以鳴鼓而攻之也。

利建侯者，文王所以著於屯之象也，所以著於豫之象也。宜建侯者，孔子所以繫於屯之象也。利建侯者，周公所以著於屯之爻也。先王以建萬國，親諸侯，孔子所以著於比之大象也。

封建之法，本於鴻荒之世，群雄之所以自立者也。法始於黄帝，成於堯舜，夏禹因之。至桀而亂，成湯興而修之，天下亦以安。至紂而又亂，文王、武王興而修之，天下亦以安。至幽王而又亂，齊桓、晉文不能修，而又益壞之，故天下紛紛不能定。及秦始皇而埽滅之，故天下大亂，争起而亡秦，猶反覆手於須臾間也。

黄帝、堯、舜安天下，非封建一事也，然封建其大法也。夏禹、成湯安天下，亦非封建一事也，然封建其大法也。齊桓、晉文之不王，亦非一事也，然不能封建，其大失也。秦二世而亡，非一事也，然埽滅封建，其大繆也。故封建也者，帝王所以順天理，承天心，公天下之大端大本也。不封建也者，霸世暴主所以縱人欲，悖大道，私一身之大孽大賊也。人今聞黄帝、堯、舜、文王、武王，則尊之貴之，以爲聖人。聞齊桓、晉文，則訾之笑之，以爲霸者。聞始皇、胡亥，則鄙之賤之，以爲小人

之雄爾。及聖人所行則不從，而霸者暴人之所行則從之，歷代不能改。是何也？弗思之甚也。

天地根於和，日月星辰根於天，山川草木根於地，而人根於天地之間者也。有其根，則常而静，安而久。常静安久，則理得其終，物遂其性。故封建者，政之有根者也。故上下辨，民志定，教化行，風俗美，理之易治，亂之難亡，扶之易興，亡之難滅。郡縣反是。

聖人周萬務而無爲，故博施濟衆，不期應於物而物應，功用配天地，悠久無疆，而人道立矣。

命有窮達，性無加損。盡其性，則全命。

貴賤，命也。仁義，性也。

胡子知言卷第六　　譚瑩玉生覆校

胡子知言疑義

《知言》曰：天命之謂性。性，天下之大本也。堯、舜、禹、湯、文王、❶仲尼六君子先後相詔，必曰心而不曰性，何也？曰：心也者，知天地，宰萬物以成性者也。六君子盡心者也，故能立天下之大本，人至于今賴焉。不然，異端並作，物從其類而瓜分，孰能一之？

熹謂：「以成性者也」，此句可疑，欲作「而統性情也」，如何？

栻曰：「統」字亦恐未安，欲作「而主性情」，如何？

熹謂：所改「主」字極有功。然凡言刪改者，亦且是私。竊講貫議論，以爲當如此耳，未可遽塗其本編也。如何？熹按：孟子盡心之意，正謂私意脱落，衆理貫通，盡得此心無盡之體，而自其擴充，❷則可以即事即物而無不盡其全體之用焉爾。但人雖能盡得此體，然存養不熟，而於事物之閒一有所蔽，則或有不得盡其用者。故孟子既言「盡心知性」，又言「存心養性」。蓋欲此體常存，而即事即物各用其極，無有不盡。夫以《大學》之序言之，❸則「盡心知性」者，致知格物之事；「存心養性」者，誠意正心之事；而「夭壽不貳，修身以俟之」者，修身以下之事也。此其次序甚明，皆學者之事也。然程子「盡心知性，不假存養，其唯聖人乎」者，蓋惟聖人則合下盡得

❶「王」，原作「武」，據嘉靖本、復性書院本改。
❷「其」，嘉靖本、復性書院本作「是」。
❸「夫以」，嘉靖本作「云爾」，則屬上讀。

此體，而用處自然無所不盡，中間更不須下存養充擴節次功夫。然程子之意，亦指夫「始條理」者而爲言，非便以「盡心」二字就功用上説也。今觀此書之言盡心，大抵皆就功用上説，又便以爲聖人之事。竊疑未安。舊説未明，今別改定如此。

祖謙曰：「成性」固可疑，然今所改定，乃兼性情而言，則與本文設問不相應。來諭以盡心爲集大成者之「始條理」，則非不可以爲聖人事。但胡子下「者也」兩字，却似斷定爾。若言六君子由盡其心，而能立天下之大本如此。

熹謂：論心必兼性情，然後語意完備。若疑與所設問不相應，而「者也」二字亦有未安，則熹欲別下語云：「性固天下之大本，而情亦天下之達道也，二者不能相無。而心也者，知天地，宰萬物而主性情者也。六君子惟盡其心，故能立天下之大本，行天下之達道，人至于今賴焉。」云云。不知更有病否？若所謂「由盡其心」者，則詞恐太狹，不見程子所謂「不假存養」之意。

《知言》曰：天理人欲同體而異用，同行而異情。進修君子，宜深別焉。

熹按：此章亦「性無善惡」之意，與「好惡性也」一章相類，恐未安。蓋天理莫知其所始，其在人則生而有之矣。人欲者，梏於形，雜於氣，狃於習，亂於情而後有者也。然既有而人莫之辨也，於是乎有同事而異行者焉，有同行而異情者焉。君子不可以不察也。然非有以立乎其本，則二者之幾微曖萬變，夫孰能別之？今以天理人欲混爲一區，恐未允當。

祖謙曰：「天理人欲同體而異用」者，却

似未失。蓋降衷秉彝，固純乎天理，及爲物所誘，人欲滋熾，天理泯滅，而實未嘗相離也。同體異用，同行異情，在人識之耳。

熹再詳此論，胡子之言，蓋欲人於天理中揀別得人欲，又於人欲中便見得天理。其意甚切，然不免有病者，蓋既謂之「同體」，則上面便著「人欲」兩字不得。此是義理本原極精微處，不可少差。試更子細玩索，當見本體實然，只一天理，更無人欲。故聖人只說「克己復禮」，教人實下工夫，去却人欲，便是天理，未嘗教人求識天理於人欲汩没之中也。若不能實下工夫，去却人欲，則雖就此識得未嘗離之天理，亦安所用乎？

《知言》曰：好惡，性也。小人好惡以己，君子好惡以道。察乎此，則天理人欲可知。

熹按：此章即「性無善惡」之意。❶若果如此，則性但有好惡，而無善惡之則矣。「君子好惡以道」，是性外有道也。「察乎此，則天理人欲可知」，是天理人欲同時並有，無先後賓主之别也。然則所謂「天生蒸民，有物有則。民之秉彝，好是懿德」者，果何謂乎？龜山楊子曰：「天命之謂性，人欲非性也。」却是此語直截。而胡子非之，誤矣。

栻曰：「好惡性也」，此一語無害，但著下數語則爲病矣。今欲作：好惡，性也，天理之公也。君子者，循其性者也。小人則以人欲亂之，而失其則矣。

熹謂：好惡固性之所有，然直謂之性則不可。蓋好惡，物也。好善而惡惡，物

❶「無」，原作「與」，據嘉靖本、復性書院本改。

之則也。有物必有則，是所謂形色天性也。今欲語性，乃舉物而遺則，恐未得爲無害也。

《知言》曰：心無不在，本天道變化，爲世俗酬酢，參天地，備萬物。人之爲道，至大也，至善也。放而不知求，耳目聞見爲己蔽，❶父子夫婦爲己累，衣裘飲食爲己欲。既失其本矣，猶皆曰我有知。論事之是非，方人之短長，終不知其陷溺者，悲夫！故孟子曰：「學問之道無他，求其放心而已矣。」

熹按：「人之爲道，至善也，至大也」，此說甚善。若性果無善惡，則何以能若是邪？

栻曰：論性而曰「善不足以名之」，誠爲未當，如元晦之論也。夫其精微純粹，正當以至善名之，龜山謂「人欲非性也」，亦是見得分明，故立言直截耳。《遺書》中所謂「善固性也，惡亦不可不謂之性也」，則如之何？譬之水，澄清者，其本然者也；其或渾然，則以夫泥滓之雜也。方其渾也，亦不可不謂之水也。夫專善而無惡者，性也。而其動則爲情，情之發，有正有不正焉。其正者，性之常也；而其不正者，物欲亂之也，於是而有惡焉。是豈性之本哉？其曰「惡亦不可不謂之性」者，蓋言其流如此，而性之本然者，亦未嘗不在也。故善學者化其滓以澄其初而已。

熹詳此論性甚善，但明道所謂「惡亦不可不謂之性」，是說氣稟之性，觀上下文可見。

熹又看此章云「本天道變化，爲世俗酬酢」，疑「世俗」字有病，猶釋子之謂父母

❶「耳目聞見」，嘉靖本作「耳聞目見」。

家爲俗家也，改作「日用」字如何？

熹又細看，雖改此字，亦爲未安，蓋此兩句大意自有病。聖人下學而上達，盡日用酬酢之理，而天道變化行乎其中耳。若有心要本天道以應人事，則胸次先橫了一物，臨事之際，著意將來，把持作弄，而天人之際終不合矣。大抵自謝子以來，雖説以洒掃應對爲學，然實有不屑卑近之意。故纔説洒掃應對，便須急作精義入神意思，❶想像主張，惟恐其滯於小也。如爲朱子發説《論語》，乃云「聖門學者敢以天自處」，皆是此箇意思，恐不免有病也。又云「以其大者移於小物，作日用工夫」，正是打成兩截也。

胡子喟然嘆曰：至哉！吾觀天地之神道，其時無愆，賦形萬物，無大無細，各足其分，太和保合，變化無窮也。凡人之生，粹然天地之心，道義完具，無適無莫，不可以善惡辨，不可以是非分。無過也，無不及也，此中之所以名也。夫心宰萬物，順之則喜，逆之則怒，感於死則哀，動於生則樂。欲之所起，情亦隨之，心亦放焉。故有私於身，蔽於愛，動於氣，而失之毫釐，繆以千里者矣。衆人昏昏，不自知覺，方且爲善惡亂，方且爲是非惑。惟聖人超拔人群之上，處見而知隱，由顯而知微，静與天同德，動與天同道，和順於萬物，渾融於天下，而無所不通。此中和之道所以聖人獨得，民鮮能久者矣。❷爲君子者奈何？戒謹於隱微，恭敬乎顛沛，勿忘也，勿助長也，則中和自致，天高地下而位定，萬物正其性命而並育，成位乎其中，與天地參矣。

❶「意」，百子本作「之」。
❷「久者」，復性書院本作「者久」。

或問性。曰：「性也者，天地之所以立也。」曰：「然則孟軻氏、荀卿氏、揚雄氏之以善惡言性也，非歟？」曰：「性也者，天地鬼神之奧也，善不足以言之，况惡乎？」或者問曰：「何謂也？」曰：「宏聞之先君子曰：『孟子所以獨出諸儒之表者，以其知性也。』宏請曰：『何謂也？』先君子曰：『孟子道性善云者，歎美之辭也，不與惡對。』」

或問：「心有死生乎？」曰：「無死生。」曰：「然則人死，其心安在？」曰：「子既知其死矣，而問安在邪？」或曰：「何謂也？」曰：「夫惟不死，是以知之，又何問焉。」或者未達。胡子笑曰：「甚哉！子之蔽也。子無以形觀心，而以心觀心，則知之矣。」

熹按：「性無善惡」、「心無死生」兩章，似皆有病。「性無善惡」，前此論之已詳。「心無死生」，則幾於釋氏輪迴之説矣。天地生物，人得其秀而最靈。所謂心者，乃夫虛靈知覺之性，猶耳目之有見聞耳。在天地，則通古今而無成壞；在人物，則隨形氣而有始終。知其理一而分殊，則亦何必爲是「心無死生」之説，以駭學者之聽乎？

栻曰：「心無死生」章，亦當刪去。

《知言》曰：凡天命所有而衆人有之者，聖人皆有之。人以情爲有累也，聖人不去情。人以才爲有害也，聖人不病才。人以欲爲不善也，聖人不絶欲。人以術爲傷德也，聖人不棄術。人以憂爲非達也，聖人不忘憂。人以怨爲非宏也，聖人不釋怨。然則，何以別於衆人乎？聖人發而中節，而衆人不中節也。中節者爲是，不中節者爲非。挾是而行則爲正，挾非而行則爲邪。正者爲善，邪者爲惡。而世儒乃以善惡言性，邈乎遼哉！

熹按：「聖人發而中節」，故爲善，衆人發不中節，故爲惡，「世儒乃以善惡言性，邈乎遼哉」，此亦「性無善惡」之意。然不知所中之節，聖人所自爲邪，將性有之邪？謂聖人所自爲，則必無是理。謂性所固有，則性之本善也，明矣。

栻曰：所謂世儒，殆指荀、揚，荀、揚蓋未知孟子所謂善也。此一段大抵意偏而詞雜，當悉删去。

熹詳此段不可盡删，但自「聖人發而中節」以下删去。而以一言斷之云：「亦曰天理人欲之不同爾。」

栻曰：所謂輕詆世儒之過，而不自知其非，恐氣未和而語傷易。析理當極精微，毫釐不可放過。至於尊讓前輩之意，亦不可不存也。

熹觀此論切中淺陋之病，謹已删去訖。

《知言》曰：彪居正問：「心無窮者也，孟子何以言盡其心？」曰：「惟仁者能盡其心。」居正問爲仁。曰：「欲爲仁，必先識仁之體。」曰：「其體如何？」曰：「仁之道，宏大而親切。知者可以一言盡，不知者雖設千萬言亦不知也。能者可以一事舉，不能者雖指千萬事亦不能也。」曰：「萬物與我爲一，可以爲仁之體乎？」曰：「子以六尺之軀，若何而能與萬物爲一？」曰：「身不能與萬物爲一，心則能矣。」曰：「人心有百病一死，天下之物有一變萬生。子若何而能與之爲一？」居正竦然而去。他日，某問曰：「人之所以不仁者，以放其良心也。以放心求心，可乎？」曰：「齊王見牛而不忍殺，此良心之苗裔，因利欲之閒而見者也。一有見焉，操而存之，存而養之，養而充之，以至于大，大而不已，與天地同矣。此心在人，其發見之端不同，要識之而已。」

熹按：「欲爲仁，必先識仁之體」，此語大可疑。觀孔子答門人問爲仁者多矣，不過以求仁之方告之，使之從事於此而自得焉爾，初不必使先識仁體也。又「以放心求心」之問甚切，而所答者反若支離。夫心，操存舍亡，間不容息。知其放而求之，則心在是矣。今於已放之心不可操而復存者，置不復問，乃俟異時見其發於他處，而後從而操之，則夫未見之間，此心遂成間斷，無復有用功處。及其見而操之，則所操者亦發用之一端耳。於其本源全體，未嘗有一日涵養之功，便欲擴而充之，與天同大。愚竊恐其無是理也。

栻曰：必待識仁之體而後可以爲仁，不知如何而可以識也？學者致爲仁之功，則仁之體可得而見。識其體矣，則其爲益有所施而亡窮矣。然則，答爲仁之問，宜莫若敬而已矣。❶

祖謙曰：仁體誠不可遽語。至於答放心求心之問，却自是一説。蓋所謂「心操存舍亡，間不容息，知其放而求之，則心在是矣」者，平昔持養之功也。所謂「良心之苗裔，因利欲而見，一有見焉，操而存之」者，隨事體察之功也。二者要不可偏廢。苟以此章欠説涵養一段，未見之間此心遂成間斷無復用功處，是矣。❷若曰「於已放之心置不復問，❸乃俟其發見於他處而後從而操之」，語却似太過。蓋「見牛而不忍殺」，乃此心之發見，非發見於他處也。又所謂「操者亦發用之

❶「宜」，原作「且」，據嘉靖本、復性書院本改。
❷「是」，原在上句「處」字上，嘉靖本在「矣」字下，今據復性書院本及上文改。
❸「若」，百子本作「昔」。

一端」，胡子固曰「此良心之苗裔」，固欲人因苗裔而識本根，非徒認此發用之一端而已。

熹謂：二者誠不可偏廢，然聖門之教，詳於持養而略於體察，與此章之意正相反。學者審之，則其得失可見矣。孟子指齊王愛牛之心，乃是因其所明而導之，非以爲必如此然後可以求仁也。夫必欲因苗裔而識本根，孰若培其本根，而聽其枝葉之自茂耶？

《知言》曰：天地，聖人之父母。聖人，天地之子也。有父母則有子矣，有子則有父母矣。此萬物之所以著見，道之所以名也。非聖人能名道也，有是道則有是名也。聖人指明其體曰性，指明其用曰心。性不能不動，動則心矣。聖人傳心，教天下以仁也。

熹按：心性體用之云，恐自上蔡謝子失之。此云「性不能不動，動則心矣」，語尤未安。凡此「心」字，皆欲作「情」字，如何？

栻曰：心性分體用，誠爲有病。此若改作「性不能不動，動則情矣」一語，亦未安。不若伊川云「自性之有形者謂之心，自性之有動者謂之情」，語意精密也。此一段似亦不必存。

熹詳此段，誠不必存。然「性不能不動」，此語却安，但下句却有未當爾。今欲存此以下，而頗改其語云：「性不能不動，動則情矣。心主性情，故聖人教人以仁，所以傳是心而妙性情之德。」又按伊川有數語説「心」字皆分明，此一段却難曉，不知「有形」二字合如何説？

胡子知言疑義　　譚瑩玉生覆校

胡子知言附録

朱子語

東萊云：「《知言》勝似《正蒙》。」先生曰：「《正蒙》規摹大，《知言》小。」仲思問：「五峰中、誠、仁，如何？」曰：「『中者性之道』，言未發也。『誠者命之道』，言實理也。『仁者心之道』，言發動之端也。」又疑「道」字可改爲「德」字。曰：「亦可。『德』字較緊，然他是特地下此寬字。伊川答與叔書中亦云『中者性之德』，近之。伯恭云『《知言》勝《正蒙》』，似此等處誠然，但不能純如此處爾。」

五峰説「心妙性情之德」，不是他曾去研窮深體，如何直見得恁地。

五峰云：「人有不仁，心無不仁。」此説極好。人有私欲遮障了，不見這仁，然心中仁依舊只在。如日月本自光明，雖被雲遮，光明依舊在裏。又如水被泥土塞了，所以不流，然水性之流依舊只在。所以「克己復禮爲仁」，只是克了私欲，仁依前只在那裏。譬如一箇鏡，本自光明，只緣塵，都昏了。若磨去塵，光明只在。

近世爲精義之説，莫詳於《正蒙》。而五峰亦曰：「居敬，所以精義也。」此言尤精切簡當，深可玩味。

五峰善思，然思過處亦有之。

《知言》中議論多病，近疏所疑與敬夫、伯恭議論。如「心以成性」，「相爲體用」，「性無善惡」，「心無死生」，「天理人欲同體異用」，「先識仁體然後敬有所施」，「先志於大然後從事於小」，此類極多。又其辭意多迫急，少寬裕，由務以智力探取，

無涵養之功以至此。然其思索精到處，何可及也！

胡子有言「學欲博不欲雜，欲約不欲陋」，信哉！

胡公所論《通書》之指曰：「人見其書之約而不知其道之大也，見其文之質而不知其義之精也，見其言之淡而不知其味之長也。人有真能立伊尹之志，修顔子之學，則知此書之言包括至大，而聖門之事業無窮矣。」此則不可易之至論。

跋五峰詩

幽人偏愛青山好，爲是青山青不老。山中出雲雨太虚，一洗塵埃山更好。

右衡山胡子詩也。初，紹興庚辰，熹卧病山間，親友仕於朝者以書見招，熹戲以兩詩代書報之。曰：先生去上芸香閣，（時籍溪先生除正字，赴館供職。）閣老新峩豸角冠。（劉共父自祕書丞除察官。）留取幽人卧空谷，一川風月要人看。（一章。）甕牖前頭列畫屏，晚來相對静儀刑。浮雲一任閑舒卷，萬古青山只麽青。（二章。）或傳以語胡子，子謂其學者張欽夫曰：「吾未識此人，然觀此詩，知其庶幾能有進矣。特其言有體而無用，故吾爲是詩以箴警之，庶其聞之而有發也。」明年，胡子卒。又四年，熹始見欽夫，而後獲聞之，恨不及見胡子而卒請其目也。因敘其本末而書之于策，以無忘胡子之意云。

國史本傳

胡宏，字仁仲，幼事楊時、侯仲良，而卒傳其父安國之學。優游衡山下餘二十年，玩心神明，不舍晝夜。張栻師事之。

紹興間上書，其略曰：

治天下有本，仁也。何謂仁？心也。心官茫茫，莫知其鄉。若爲知其體乎？有所不察，則不知矣。有所顧慮，有所畏懼，則雖有能知能察之良心，亦浸消亡而不自知。此臣之所大憂也。夫敵國據形勝之地，逆臣僭位於中原，牧馬駸駸，欲争天下。臣不是懼，而以良心爲大憂者，蓋良心充于一身，❶通于天地，宰制萬事，統攝億兆之本也。察天理莫如屏欲，存良心莫如立志。陛下亦有朝廷政事不干於慮，便嬖智巧不陳於前，妃嬪佳麗不幸於左右時矣。陛下試於此時，沉思静慮，方今之世，當陛下之身，事孰爲大乎？孰爲急乎？必有歉然而餒，惻然而痛，坐起彷徨不能自安者，則良心可察，而臣言可信矣。❷

昔舜以匹夫爲天子，❸瞽瞍以匹夫爲天子父，受天下之養，豈不足於窮約哉？而瞽瞍猶不悦。自常情觀之，舜乃可以免矣，而舜蹙然有憂之，舉天下之大無足以解憂者。徽宗皇帝身享天下之奉幾三十年，欽宗皇帝生於深宫，享乘輿之次，以至爲帝。一旦刼於讐敵，遠適窮荒，衣裘失司服之制，飲食失膳夫之味，居處失宫殿之安，妃嬪之好，動無威嚴，辛苦墊隘。其願陛下加兵敵國，心目睽睽，猶飢渴之於飲食，庶幾一得生還，父子兄弟相持而泣，歡若平生。引領東望，九年於此矣。夫以疎賤，念此痛心，當食則噎，未嘗不投箸而

❶ 「身」，原作「心」，據《五峰集》卷二《上光堯皇帝書》及《宋史》卷四百三十五《胡宏傳》改。

❷ 「而」，原無，據《五峰集》卷二《上光堯皇帝書》及《宋史》卷四百三十五《胡宏傳》補。

❸ 「昔」下，原有「者」字，據《五峰集》卷二《上光堯皇帝書》及《宋史》卷四百三十五《胡宏傳》删。

起，思欲有爲，况陛下當其任乎？而在廷之臣，不能對揚天心，充陛下仁孝之志，反以天子之尊，北面讐敵。陛下自念，以此事親，於舜何如也？且群臣智謀淺短，自度不足以任大事，故欲偷安江左，貪圖寵榮，皆爲身謀爾。陛下乃信之，以爲必持是可以進撫中原，展省陵廟，來歸兩宫，亦何誤邪！

萬世不磨之辱，臣子必報之讐，子孫之所以寢苫枕戈，弗與共天下者也。而陛下顧慮畏懼，忘之不敢以爲讐。臣下僭逆，有明目張膽顯爲負叛者，有協贊亂賊爲之羽翰者，有依隨兩端欲以中立自免者，而陛下顧慮畏懼，寬之不敢以爲討。守此不改，是祖宗之靈，終天暴露，無與復存也。父兄之身，終天困辱，而求歸之望絶也。中原士民，没身塗炭，無所赴愬也。陛下念亦及此乎？

王安石輕用己私，紛更法令，棄誠而懷詐，興利而忘義，尚功而悖道。人皆知安石廢祖宗法令，不知其并與祖宗之道廢之也。邪説既行，正論屏棄，故姦諛敢挾紹述之義以逞其私，❶下誣君父，上欺祖宗，誣謗宣仁，廢遷隆祐。使我國家君臣父子之間，頓生疵癘，三綱廢壞，神化之道泯然將滅。遂使敵國外横，盜賊内訌，王師傷敗，中原陷没，二聖遠栖於沙漠，皇輿僻寄於東吴，囂囂萬姓，未知攸底，禍至酷也。

若猶習於因循，憚於更變，亡三綱之本性，昧神化之良能，上以利勢誘下，下以智術干上。是非由此不公，名實由此不核，賞罰由此失當，亂臣賊子由此得志，人

❶「諛」，原作「邪」，據《五峰集》卷二《上光堯皇帝書》及《宋史》卷四百三十五《胡宏傳》改。

紀由此不修，天下萬事倒行逆施，人欲肆而天理滅矣。將何以異於先朝，求救禍亂而致升平乎？末言：❶

陛下即位以來，中正邪佞，更進更退，無堅定不易之誠。然陳東以直諫死於前，馬伸以正論死於後，而未聞誅一姦邪，黜一諛佞，何摧中正之力，而去姦邪之難也？此雖當時輔相之罪，然中正之士，乃陛下腹心耳目，奈何以天子之威，握億兆之命，乃不能保全二三心腹耳目之臣以自輔助，而令姦邪得而殺之，於誰責而可乎？臣竊痛心，傷陛下威權之不在己也。

高閌爲國子司業，請幸太學。宏見其表，作書責之曰：

太學，明人倫之所在也。昔楚懷王不返，❷楚人憐之，如悲親戚。蓋忿秦之以彊力詐其君，使不得其死，其憯勝於加之以刃也。太上皇帝刦制於彊敵，生往死歸。此臣子痛心切骨，臥薪嘗膽，宜思所以必報也。而柄臣乃敢欺天罔人，以大讐爲大恩乎？

昔宋公爲楚所執，及楚子釋之，孔子筆削《春秋》，乃曰：「諸侯盟于薄，釋宋公。」不許楚人制中國之命也。太母，天下之母，其縱釋乃在金人。此中華之大辱，臣子所不忍言也。而柄臣乃敢欺天罔人，以大辱爲大恩乎？

晉朝廢太后，董養遊太學，升堂歎曰：「天人之理既滅，大亂將作矣。」則引遠而去。今閣下目覩忘讐滅理，北面敵國以苟宴安之事，猶偃然爲天下師儒之首。既

❶「言」，原作「年」，據《宋史》卷四百三十五《胡宏傳》改。

❷「王」，原作「一」，據《五峰集》卷二《與高抑崇書》及《宋史》卷四百三十五《胡宏傳》改。

不能建大論，明天人之理以正君心，乃阿諛柄臣，希合風旨，求舉太平之典，又爲之詞云云，欺天罔人孰甚焉！

宏初以蔭補右承務郎，不調。秦檜當國，貽書其兄寅，問二弟何不通書，意欲用之。寧作書止叙契好而已。❶宏書辭甚厲。人問之，宏曰：「政恐其召，故示之以不可召之端。」檜死，宏被召，竟以疾辭，卒于家。

著書曰《知言》。張栻謂：「其言約義精，道學之樞要，制治之蓍龜也。」有詩文五卷，《皇王大紀》八十卷。

凡簡端圈出者，俱係榕村講授中所取。末又附録五峰先生語云：「立志以定其本，居敬以持其志。志立乎事物之表，敬行乎事物之中，而義乃可精。」

胡子知言附録　譚瑩玉生覆校

❶「寧」，原作「宏」，據《宋史》卷四百三十五《胡宏傳》改。

程敏政跋❶

走少見東萊吕氏有「《知言》勝《正蒙》」之説，渴欲覩其書。而祕閣所藏亦無之，恒以寘恨。因徧求之四方，三十年不獲見。弘治己酉春，南歸過姑蘇，遇楊君謙儀曹，語及之。君謙云：「嘗見之崑山藏書家。」許轉録之，久未得也。族姪文杰有事三吴，乃委之而得諸陸氏，上有「篠堂圖書」，蓋故張節之憲副所藏者。

其間亦多錯誤，遂手校一過，别取吴文肅公、真文忠公二跋寘目録後。凡書之見於朱、張、吕三先生《疑義》中者，皆不復出，而自爲一卷。又取文公先生所論及《宋史》傳，爲《附録》一卷。蓋欲使此書彙次完粹，以便講習，非敢有所去取也。

竊觀胡子之書有曰：「學欲博不欲雜，守欲約不欲陋。」文公先生嘗誦之以警後學。然則，讀是編者，要必以此言爲準，而後庶幾有所得乎。新安千户所侯文遠之子應，見予之惓惓於斯也，爲刻梓傳焉，亦可謂知學向義者矣。

弘治三年歲次庚戌春二月上日，新安後學程敏政謹題。雍正乙巳季冬二十六日，畏炎居士閲。

❶ 此跋原無題，今補題。

伍崇曜跋❶

右，《胡子知言》六卷，《疑義》一卷，《附録》一卷，宋胡宏撰。

按宏字仁仲，崇安人，安國子，寅弟，事蹟具見附録《宋史本傳》。是編，其講學之語。又嘗撰《皇王大紀》，殆以内聖外王之學自任者也。《四庫提要》均已著録。錢辛楣《十駕齋養新録》謂：《皇王大紀》，陳振孫《書録解題》譏之，「則當時有識者早議其後矣」云云。自注「羅泌《路史》在胡宏之後，徵引益爲奥博。自後儒生侈談邃古，而荒唐之詞流爲丹青，蓋好奇而不學之弊」云云。仁仲生平，迥異羅泌，豈可以後來荒誕，遂歸獄爲戎首？至是編，朱子亦嘗疑之。其門人張敬夫亦未嘗株守其説。然兩宋理學諸儒，自周、程、張、朱而外，求其有大醇而無小疵者，原不數覯。既風節文章具有本末，即一二語偶涉於偏，仍未害於理。蓋知之非艱，行之維艱。仁仲父子兄弟力排和議，直聲振於一時，百折不回，決不受秦檜牢籠。迄今千百載，讀其遺書，猶凜凜有生氣。即如陸子静、王陽明雜以禪學，而生平無愧，亦安得並其遺書而菲薄之也。

前明程篁墩刻之，迄今流布漸罕，偶得抄本，特重刻之，以爲講宋學者指歸焉。

❶ 此跋原無題，今補題。

篁墩謂：「吴文肅、真文忠二跋寘目録後。」兹並目録無之，俟覓原刻補入。

道光庚戌首夏南海伍崇曜謹跋。



北溪先生字義附嚴陵講義

〔南宋〕陳淳 撰

張加才 校點

目録

校點說明

陳淳，字安卿，漳州龍溪（今福建漳州市龍海縣）北溪人，人稱北溪先生。生於宋高宗紹興二十九年（一一五九），卒於宋寧宗嘉定十六年（一二二三），終年六十五歲。生平事蹟見《宋史·道學傳》。

陳淳乃朱熹晚年高弟，曾兩度從朱熹受學。第一次在漳州（一一九〇—一一九一），第二次在建陽考亭（一一九九—一二〇〇）。陳淳對兩次問學的詳情都有記録，即《郡齋録》和《竹林精舍録》。最初收入李性傳編輯的饒州刊《朱子語續録》（一二三八）。黎靖德編《朱子語類》时，又將這些内容收入並分類重新編排，故今散見於《朱子語類》中。在該書裏，陳淳記録了他與朱子的問答、學友與朱子的問答，凡六百餘條，約十餘萬言，内容非常豐富，爲學習和研究朱子學的重要資料。陳淳在朱子門人中學術地位比較重要，與黄榦並稱。元代著名學者陳櫟，在所著《定宇集》卷八《勤有堂隨録》中甚至認爲「陳安卿當爲朱門第一人」。

作爲朱子門人和傳人，陳淳一方面力圖準確理解和把握朱子的思想精髓，另一方面又十分注重義理的推演和融會貫通，從而逐漸形成了自己的理學思想體系。陳淳對朱子學「多所發明」（《宋元學案》），豐富和發展了朱子的基本理論。如：他提出「理氣不離，難分先後」、「理有能然、必然、當然、自然之義」的思想，對朱子本體論思想有所修正和補充；他對於已發、未發與「寤寐動静」的討論，深化了朱子的精神理論，反映了中國古代對夢與潛意識的特殊見解；他强調知行隨時互發，力行爲主、致知副之；他推求「根原」，在道德本體與道德規範之間作出理性化的邏輯探索；他繼承朱子的思想，在反對淫祀、破除世俗迷信等方面，也有

重要的理論貢獻。

陳淳繼承了朱子注重義理辨析的基本精神，通過「字義」分析，釐定概念、範疇，揭示它們之間的内在聯繫，初步建立了範疇體系，在當时是十分難能可貴的。當然，陳淳爲了捍衛師説，對陸學深排力拒，這種門户之見，也影響了其理論上的進一步創新。

《北溪先生字義》是陳淳的代表作。它實際上是陳淳講授程朱理學的講義，主要由門人王雋筆録而成。該書作爲解讀理學的重要參考書，自南宋問世以來，歷代屢經刊刻，流傳極廣。書名有《北溪先生性理字義》、《北溪先生字義詳講》、《北溪先生字義》或簡稱《北溪字義》等。歷史上，朝鮮和日本也多次以漢文翻刻，還出版過日文通俗注釋本。二十世紀末，中國、美國、韓國和日本又分别出版了便於本國學者閲讀的文本。《北溪先生字義》可以説是東亞最早的哲學辭典，在中國哲學範疇發展史上占有十分重要的地位。

《嚴陵講義》是陳淳嘉定丁丑（一二一七）從臨安返家途中，應嚴陵（今浙江建德市）郡守及僚屬的邀請，在郡庠講學時的講義。陳淳有感於「浙間年來象山之學甚旺」，特提綱挈領地介紹了朱子學的基本思想，闡述爲學的基本原則、途徑以及讀書次序，確立朱子學的道統地位。他承繼朱熹重視「四書」的思想，對推行朱熹的《四書章句集注》有重要意義。《嚴陵講義》一向附於《北溪先生字義》流傳，影響很大。《似道之辨》和《似學之辨》，是對「老佛之道」和「科舉之學」的批判，被視爲「觝排異端，中其膏肓」之作，亦爲陳淳理學思想的重要組成部分。

宋代《北溪先生字義》的版本，按照傳統説法，初刻於永嘉趙氏，再刻於九華葉氏（即清漳本）。宋本今已不存。後世版本確實存在兩大系統。除了一些用字外，簡單説來，在以《性理字義》爲書名的元本、朝鮮本及後來的多種日本版本中，各門下面的段落都有小標題，門數也少；以《字義詳講》爲

書名的版本，除被後來有意集中删除了《鬼神》門中的幾條外，内容更爲詳備。

元版書名大概以《性理字義》居多，趙汸《東山存稿》中就有《答汪德懋〈性理字義〉疑問書》。現存元刊《北溪先生性理字義》，藏於臺北故宫博物院。明永樂十三年（一四一四），胡廣奉旨編《性理大全書》，收録《北溪先生字義》内容約在五成以上，《北溪先生字義》有些條目被全文收入，有些内容還在不同地方被重複摘引，而文字基本上與元刊本同，只是在行文的銜接上對個别字有改動。

明代林同分别於弘治三年庚戌（一四九〇）和五年壬子（一四九二）在江西和浙江刊刻了《北溪先生字義》，但没有明確説明底本。林同刻本實際上是以元本爲主，兼采兩個系統的版本詳加訂正而成。林同刻本在後世産生了很大的影響，但它也的確存在一些原本没有的文字。現存弘治壬子刊本藏於中國國家圖書館。

明正德三年（一五〇八），壽藩重刊了《北溪先生字義詳講》，今上海圖書館有藏。從用字上看，該本較弘治本更爲真實地保存了經北溪之子陳榘（字方叟）增訂的清漳家藏本的面目，但《鬼神》中《論淫祀》數條，被有意删除。此後，隆慶（一五六七——一五七三）李鐖嗣重刊《北溪先生字義詳講》，從段落安排等看，也屬明正德本系統，但有個别異文與弘治本同。

清初有康熙三十四年乙亥（一六九五）施元勳刊本，五十三年甲午（一七一四）戴嘉禧、顧秀虎刊本。前者是「得弘治舊本」「多所訂正」的結果，後者是在弘治本的基礎上，取朱彝尊所藏抄本加以校正，并增入了明《性理大全書》中所引源自《北溪全集》的北溪語録數則，使《字義》内容更爲豐富。該版本後來被多次翻刻，流傳頗廣。

自此而降，清代版本基本不出弘治本和戴、顧本的範圍。如乾隆八年癸亥（一七四三）江源刊本、乾隆四十八年癸卯（一七八三）陳文芳重刊《北溪先生文集》附刻《北溪先生字義》本、咸豐辛酉

（一八六一）余氏明辨齋刻本、光緒八年（一八八二）津河廣仁堂刻本、光緒九年（一八八三）學海堂刻本、光緒二十三年（一八九七）集字版校印本等。上述各本基本上以戴、顧本爲底本。道光庚子（一八四〇）李錫齡校刊的惜陰軒本，底本是弘治五年刊本。這一階段現存只有一六六八年日本刊《北溪先生字義詳講》，係明正德三年壽藩本的重刊本。

現代諸種文字的《北溪先生字義》新版本，有的主要是以道光庚子李錫齡校刊的惜陰軒本爲工作本，基本上體現了弘治本的面貌，如一九八三年中華書局版熊國禎、高流水點校本，還有一九八六年陳榮捷英譯本，以及一九九六年佐藤仁日譯本；有的以日本一六六八年重刊壽藩本爲底本，也較爲忠實於其祖本正德本，如一九九三年韓國驪江出版社出版的朴浣植韓譯本；有的以戴、顧本爲底本，如臺灣世界書局一九六八年版《中國思想名著》叢書本，一九九三年韓國禮文書院出版的金忠烈、金英敏的韓譯本。

此次校點，以明弘治壬子林同刻本爲底本，以明正德刊本（以下簡稱「正德本」）、明隆慶刊本（以下簡稱「隆慶本」）、清康熙戴、顧刻本（以下簡稱「顧刻本」）爲校本，并對其他諸本有參考價值的部分，加以移録和説明。正文避宋諱而改字者仍予保留，其他則隨手改正，不一一出校。另外，參考中華書局印本，據顧刻本增入了《補遺》，删去了其中與正文重複的三條；據《北溪全集》增入了陳淳《似道之辨》與《似學之辨》；附録了《宋史・陳淳傳》、《四庫全書總目提要》的相關内容，以及弘治本系統清刻本的部分序跋（删去了實爲《題諸葛珏北溪中庸大學序》的《宋李昴英跋》），以時間先後爲序，附於書後，以供參考。

校點者　張加才

北溪先生字義卷上

性命而下等字，當隨本字各逐件看，要親切，又却合做一處看，要得玲瓏透徹，不相亂，方是見得明。

命

命，猶令也，如尊命、台命之類。天無言，做如何命？只是大化流行，氣到這物便生這物，氣到那物又生那物，便是分付、❶命令他一般。

命一字有二義：有以理言者，有以氣言者，其實理不外乎氣。蓋二氣流行，萬古生生不息，不成只是空箇氣，❷必有主宰之者，曰理是也。理在其中爲之樞紐，故大化流行，生生未嘗止息。所謂以理言者，非有離乎氣，只是就氣上指出箇理，不雜乎氣而爲言耳。❸如「天命之謂性」、「五十知天命」、「窮理盡性至於命」，此等「命」字，皆是專指理而言。天命，即天道之流行而賦予於物者。就「元亨利貞」之理而言，則謂之天道；即此道之流行而賦予於物者而言，則謂之天命。如就氣說，却亦有兩般：一般說貧富貴賤、夭壽禍福，❹如所謂「死生有命」與「莫非命也」之「命」，是乃就受氣之短長、厚薄不齊上論，是「命分」之命；又一般

❶「是」，正德本、隆慶本作「似」。

❷「空箇」，正德本、隆慶本、顧刻本作「箇空」。

❸「雜」，隆慶本作「離」。

❹「夭壽」，正德本、隆慶本作「壽夭」。

如孟子所謂「仁之於父子，義之於君臣，命也」之「命」，是又就稟氣之清濁不齊上論，是説人之智愚賢否。

人物之生，不出乎陰陽之氣。❶本只是一氣，分來有陰陽，陰陽又分來爲五行。二與五只管分合運行，❷便有參差不齊，有清有濁。有厚有薄。且以人物合論，同是一氣，但人得氣之正，物得氣之偏；人得氣之通，物得氣之塞。且如人形骸，却與天地相應：頭圓居上，象天；足方居下，象地；北極爲天中央，却在北，故人百會穴在頂心，却向後；日月來往只在天之南，故人之兩眼皆在前；海，鹹水所歸，在南之下，故人之小便亦在前下。此所以爲得氣之正。如物，則禽獸頭横，植物頭向下，枝葉却在上，此皆得氣之偏處。人氣通明，物氣壅塞。人得五行之秀，故爲萬物之靈。物氣塞而不通，如火煙鬱在裏許，所以理義皆不通。❸

若就人品類論，則上天所賦皆一般，而人隨其所值，又各有清濁、厚薄之不齊。如聖人得氣至清，❹所以合下便能生知；賦質至粹，所以合下便能安行。如堯、舜，既得其至清至粹，爲聰明神聖，又得氣之清高而稟厚，❺所以貴爲天子，富有四海。至於享國皆百餘歲，是又得氣之最長者。如夫子，亦得至清至粹，合下便生知、安行，然天地大氣，到那時已衰微了，所以夫子稟得不高不厚，止栖栖爲一旅人；而所得之氣又不

❶「陰陽」下，正德本、隆慶本有「五行」二字。
❷「運行」下，正德本、隆慶本、顧刻本有「去」字。
❸「理義」，正德本、隆慶本作「義理」。
❹「得」，正德本、隆慶本作「稟」。
❺「稟」，正德本、隆慶本作「豐」。「厚」下，正德本、隆慶本有「者」字。

甚長，止僅得中壽七十餘歲，不如堯、舜之高。自聖人而下，各有分數。顔子亦清明純粹，亞於聖人，只緣得氣不長，所以夭死。大抵得氣之清者不隔蔽，那理義便呈露昭著，❶如銀盞中滿貯清水，自透見盞底銀花子甚分明，若未嘗有水然。賢人得清氣多而濁氣少，清中微有些查滓在，未便能昏蔽得他，所以聰明也易開發。自大賢而下，或清濁相半，或清底少、濁底多，昏蔽得厚了。如盞底銀花子看不見，欲見得，須十分加澄治之功。若能力學也，解變化氣質，轉昏爲明。有一般人，禀氣清明，於義理上儘看得出，❷而行之不篤，❸不能承載得道理，多雜詭譎去，是又賦質不粹。此如井泉甚清，貯在銀盞裏面，亦透底清徹，但泉脈從淤土惡木根中穿過來，味不純甘，以之煮白米則成赤飯，煎白水則成赤湯，烹茶則酸澀，是有惡味夾雜了。又有一般人，生下來於世味一切簡淡，所爲甚純正，但與説到道理處，全發不來，❹是又賦質純粹而禀氣不清，此如井泉脈味純甘絶佳，❺而有泥土渾濁了，終不透瑩。如温公恭儉力行，篤信好古，是甚次第正大資質，只緣少那至清之氣，識見不高明。二程屢將理義發他，❻一向偏執固滯，更發不上，甚爲二程所不滿。又有一般人，甚好説道理，只是執拗，自立一家意見，是禀氣清中被一條戾氣衝拗了。如泉脈出來甚清，却被一條别水横衝破了，及或遭巉

❶「理義」，正德本、隆慶本作「義理」。
❷「義理」，正德本、隆慶本作「理義」。
❸「之」，正德本、隆慶本作「爲」。
❹「全」下，顧刻本有「開」字。
❺「味」下，顧刻本有「本」字。
❻「理義」，正德本、隆慶本作「義理」。

巉石頭横截衝激，不帖順去，反成險惡之流。看來人生氣禀是有多少般樣，或相倍蓰，或相什百，或相千萬，不可以一律齊。畢竟清明純粹恰好底極爲難得，所以聖賢少而愚不肖者多。

若就造化上論，則天命之大目，只是「元亨利貞」。此四者，就氣上論也得，就理上論也得。就氣上論，則物之初生處爲元，於時爲春；物之發達處爲亨，於時爲夏；物之成遂處爲利，於時爲秋；物之斂藏處爲貞，於時爲冬。貞者，正而固也。自其生意之已定者而言，則謂之正；❶自其斂藏者而言，故謂之固。就理上論，則元者生理之始，亨者生理之通，利者生理之遂，貞者生理之固。

問：天之所命，固是大化流行賦予於物，如分付他一般。若就人事上論，則如何是賦予分付處？曰：天豈「諄諄然命之」乎？亦只是其理如此而已。孟子説天「與賢」、「與子」處，謂「天不言，以行與事示之而已」，「使之主祭，而百神享之；使之主事而事治，百姓安之。是天與之，人與之」。又曰：「莫之爲而爲者，天也；莫之致而至者，命也。」其意發得亦已明白矣。如孟津之上，不期而會者八百國，亦其出於自然而然，非人力所容，❷便是天命之至，武王但順乎天而應乎人爾。然此等事，❸又是聖人行權底事。惟聖人及大賢以上地位，然後見得明，非常情所及。唐陸宣公謂「人事盡處，是謂天理」。蓋到人事已盡地頭，亦見

❶「則」，正德本、隆慶本、顧刻本作「故」。
❷「容」下，顧刻本有「强」字。
❸「事」，正德本、隆慶本、顧刻本作「處」。

骨不容一點人力，❶便是天之所爲。此意旨極精微，陸宣公之學亦識到此。如桎梏死、巖牆死者，非正命，是有致而然，乃人所自取而非天。若盡其道而死者爲正命，蓋到此時所值之吉凶禍福，皆莫之致而至，故可以天命言而非人力之所取矣。❷

問：「莫之爲而爲者，天也；莫之致而至者，命也。」朱子注曰：「以理言之謂之天，自人言之謂之命，其實一而已。」此處何以見二者之辨？曰：「天」與「命」只一理，就其中却微有分別。「爲」以做事言，做事是人；對此而反之，非人所爲便是天。「至」，以吉凶禍福地頭言，有因而致是人力；對此而反之，非力所致便是命。「天」以全體言，「命」以其中妙用言。其曰「以理言之謂之天」，是專就「天」之正面訓義言，却包「命」在其中。其曰「自人言之謂之命」，「命」是天命，因人形之而後見。故吉凶禍福自天來，到於人然後爲命。乃是於天理中，截斷命爲一邊，而言其指歸爾。❸若只就天一邊説，吉凶禍福，未有人受來，如何見得是命？

問：天之所命，果有物在上面安排分付之否？曰：天者，理而已矣。古人凡言天處，大概皆是以理言之。程子曰：「夫天，專言之則道也，『天且弗違』是也。」又曰：「天也者，道也。」《論語集注》「獲罪於天」曰：「天即理也。」《易本義》：「先天弗違，謂意之所爲，嘿與道契。後天奉天，謂知理如是，奉而行之。」又嘗親炙文公，説

❶「赤見骨」，隆慶本作「亦見得」。
❷「力」，正德本、隆慶本無。
❸「歸」下，正德本有「一」字。

「上帝震怒」也，只是「其理如此，天下莫尊於理，故以帝名之」。觀此亦可見矣。故上而蒼蒼者，天之體也。「上天之體」以氣言，「上天之載」以理言。

問：天之所命則一，而人受去，何故如彼之不齊？曰：譬之天，油然作雲，沛然下雨。其雨則一，❶而江河受去，其流滔滔，不增不減；溪澗受去，則洪瀾暴漲；溝澮受去，則朝盈暮涸。至於沼沚坎窟、盆甕罌缶、螺杯蜆殼之屬受去，或有斗斛之水；或只涓滴之水；或清甘，或污濁，或臭穢。隨他所受，多少般樣不齊，豈行雨者固爲是區別哉？❷又譬之治一片地而播之菜子，其爲播種一也，而有滿園中森森成行伍出者，有擲之蹊旁而踐蹂不出者；有未出爲鳥雀啄者，有方芽爲鷄鵝嚙者，有稍長而芟去者，有既秀而連根拔者，有長留在園而旋取葉者；有日供常人而羹食者，有爲菹於禮豆而薦神明者，有爲齏於金盤而獻上賓者，有丐子烹諸瓦盆而食者；有脆嫩而摘者，有壯茂而割者，有結實成子而研爲齏汁用者，❸有藏爲種子，到明年復生生不窮者。其參差如彼之不齊，豈播種者所能容心哉？故天之所命則一，而人受去，自是不齊。亦自然之理，何疑焉！

性

性即理也。何以不謂之理而謂之性？蓋理是泛言天地間人物公共之理，性是在

❶「雨」上，正德本、隆慶本、顧刻本有「爲」字。
❷「固」，顧刻本注「一本作『故』」。
❸「實」，原誤作「食」，今據正德本、隆慶本、顧刻本改。

我之理。只這道理，受於天而爲我所有，故謂之性。「性」字從「生」從「心」，是人生來具是理於心，方名之曰性。其大目只是仁、義、禮、智四者而已。得天命之元，在我謂之仁；得天命之亨，在我謂之禮；得天命之利，在我謂之義；得天命之貞，在我謂之智。「性」與「命」本非二物，在天謂之命，在人謂之性。故程子曰：「天所付爲命，❶人所受爲性。」文公曰：「元亨利貞，天道之常；仁義禮智，人性之綱。」

性、命只是一箇道理，不分看則不分曉；只管分看不合看，又離了，不相干涉。須是就渾然一理中，看得有界分，不相亂。所以謂之命、謂之性者，何故？大抵性只是理，然人之生，不成只空得箇理，須有箇形骸，方載得此理。其實理不外乎氣，得天地之氣成這形，得天地之理成這性。所以横渠曰：「天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。」「塞」字只是就孟子「浩然之氣，塞乎天地」句，掇一字來説氣；「帥」字，只是就孟子「志，氣之帥」句，掇一字來説理。人與物同得天地之氣以生，天地之氣只一般，因人、物受去各不同。人得五行之秀，正而通，所以仁義禮智，粹然獨與物異。物得氣之偏，爲形骸所拘，所以其理閉塞而不通。人、物所以爲理只一般，只是氣有偏正，故理隨之而有通塞爾。

天所命於人以是理，本只善而無惡。故人所受以爲性，亦本善而無惡。孟子道性善，是專就大本上説來，説得極親切，只是不曾發出氣禀一段，所以啓後世紛紛之論。蓋人之所以有萬殊不齊，只緣氣禀不

❶「付」，正德本作「賦」。

同。這氣只是陰陽五行之氣，如陽性剛，陰性柔，火性燥，水性潤，金性寒，木性温，土性重厚。❶七者夾雜，便有參差不齊。所以人隨所值，便有許多般樣。然這氣運來運去，自有箇真元之會，如曆法算到本數湊合，所謂「日月如合璧，五星如連珠」時相似。聖人便是稟得這真元之會來。然天地間參差不齊之時多，真元會合之時少，如一歲間劇寒劇暑、陰晦之時多，不寒不暑、光風霽月之時極少，最難得恰好時節。人生多值此不齊之氣。如有一等人非常剛烈，是值陽氣多；有一等人極是軟弱，是值陰氣多；有人躁暴忿戾，是又值陽氣之惡者；有人狡譎姦險，此又值陰氣之惡者；❷有人性圓，一撥便轉；也有一等極愚拗，雖一句善言亦説不入，與禽獸無異，都是氣稟如此。陽氣中有善惡，陰氣中亦有善惡，如《通書》中所謂「剛善」、「剛惡」、「柔善」、「柔惡」之類。不是陰陽氣本惡，只是分合轉移、齊不齊中，便自然成粹駁、善惡耳。因氣有駁粹，❸便有賢愚。氣雖不齊，而大本則一。雖下愚，❹亦可變而爲善，然工夫最難，非百倍其功者不能。故子思曰：「人一能之己百之，人十能之己千之，果能此道，雖愚必明，雖柔必强。」正爲此耳。孟子不説到氣稟，❺所以荀子便以性爲惡，揚子便以性爲善惡混，韓文公又以爲性有三品，都只是説得氣。近世東坡蘇氏又以爲性未有善惡，五峰胡氏又以爲性無善惡，都只含糊

❶「重厚」，正德本、隆慶本作「厚重」。
❷「此」，正德本、隆慶本、顧刻本作「是」。
❸「駁粹」，正德本、隆慶本作「粹駁」。
❹「雖」上，顧刻本有「故」字。
❺「孟子」上，正德本、隆慶本、顧刻本有「自」字。

就人與天相接處捉摸，❶說箇性是天生自然底物，竟不曾說得性端的指定是甚底物。直至二程子得濂溪先生《太極圖》發端，❷方始說得分明極至，更無去處。其言曰：「性即理也。理則自堯舜至於塗人，一也。」此語最是簡切端的。如孟子說善，❸善亦只是理，但不若指認理字下得較確定。胡氏看不徹，便謂善者只是贊歎之辭，又誤了。既是贊歎，便是那箇是好物方贊歎，豈有不好底物而贊歎之耶？❹程子於本性之外，又發出氣稟一段，方見得善惡所由來。故其言曰：「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明；二之，則不是也。」蓋只論大本而不及氣稟，則所論有欠闕未備。若只論氣稟而不及大本，便只說得粗底，而道理全然不明。千萬世而下，學者只得按他說，更不可改易。

孟子道性善，從何而來？夫子繫《易》曰：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」所以一陰一陽之理者爲道，此是統說箇太極之本體。繼此者爲善，乃是就其間說：造化流行，生育賦予，更無別物，只是箇善而已。此是太極之動而陽時。所謂善者，以實理言，即道之方行者也。到成此者爲性，❺是說人物受得此善底道理去，各成箇性耳，是太極之靜而陰時。此「性」字與「善」字相對，是即所謂善，而理之已定者也。「繼」、「成」字與「陰」、「陽」字相應，❻

❶「人」，原脱，今據正德本、隆慶本、顧刻本補。
❷「子」，原脱，今據正德本、隆慶本補。
❸「子」，原誤作「氏」，今據正德本、隆慶本、顧刻本改。
「善」上，正德本有「性」字。
❹「底」，原脱，今據正德本、隆慶本、顧刻本補。
❺「到」上，原衍「道」字，今據正德本、隆慶本刪。
❻上「字」字，原脱，今據正德本、隆慶本、顧刻本補。

是指氣而言；「善」、「性」字與「道」字相應，是指理而言。此夫子所謂善，是就人物未生之前，造化原頭處説，善乃重字，爲實物。若孟子所謂性善，則是就「成之者性」處説，是人生以後事，善乃輕字，言此性之純粹至善耳。其實由造化原頭處，有是「繼之者善」，然後「成之者性」時，方能如是之善。則孟子之所謂善，實淵源於夫子所謂善者而來，而非有二本也。《易》三言，周子《通書》及程子説已明備矣。至明道又謂孟子所謂性善者，只是説「繼之者善」也。此又是借《易》語移就人分上説，是指四端之發處言之，❶而非《易》之本旨也。

氣稟之説從何而起？夫子曰：「性相近也，習相遠也。」「惟上智與下愚不移。」此正是説氣質之性。子思子所謂三知三行，及所謂「雖愚必明，雖柔必强」，亦是説氣質之性，但未分明指出氣質字爲言耳。到二程子，始分明指認説出，甚詳備。横渠因之又立爲定論，曰：「形而後有氣質之性。善反之，則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。」氣質之性，是以氣稟言之。天地之性，是以大本言之。其實天地之性，亦不離氣質之中，只是就那氣質中，分别出天地之性，不與相雜爲言耳。此意學者又當知之。

韓文公謂：「人之所以爲性者五，曰仁、義、禮、智、信。」此語是看得性字端的，❷但分爲三品，又差了。三品之説，只説得氣稟，然氣稟之不齊，蓋或相什百千萬，豈但三品而已哉！他本要求勝荀、揚，却又與

❶「發」下，顧刻本有「見」字。
❷「是」，正德本、隆慶本、顧刻本作「似」。

荀、揚無甚異。

佛氏把「作用是性」，❶便喚「蠢動含靈皆有佛性，運水搬柴無非妙用」。不過只認得箇氣，❷而不説着那理耳。達磨答西竺國王作用之説，❸曰：「在目能視，在耳能聞，在手執捉，在足運奔，在鼻嗅浥，在口談論，徧現俱該沙界，❹收攝在一微塵，識者知是道性，不識喚作精魂。」他把合天地世界總是這箇物事，乃吾之真體，指吾之肉身，只是假合幻妄，❺若能見得這箇透徹，則合天地萬物，皆是吾法身，便超出輪迴。故禪家所以甘心屈意，枯槁山林之下，絶滅天倫，掃除人事者，只是怕來侵壞着他這箇靈活底。若能硬自把捉得定，這便是道成了，便一向縱横放恣，花街柳陌，或喫猪頭鳩子都不妨。其實多是把持到年暮氣衰時，那一切情欲自然退減，却自喚做工夫至到，便矜耀以爲奇特，一向呵佛駡祖去。❻

今世有一種杜撰等人，愛高談性命，大抵全用浮屠「作用是性」之意，而文以聖人之言，都不成模樣。據此意，其實不過只是告子「生之謂性」之説。此等邪説，向來已爲孟子掃却，今又再拈起來，做至珍至寶説，謂人之所以能飲能食，能語能嘿，能知覺運動，一箇活底、靈底便是性，更不商量道理有不可通。且如運動，合本然之則，固是性。如盜賊作竊，豈不運動，如何得是性？耳之欲聲，目之欲色，固是靈活底。

❶「是」上，顧刻本有「認」字。
❷「只」，原誤作「又」，今據正德本、隆慶本、顧刻本改。
❸「西竺」，原無，今據顧刻本補。
❹「現」，原誤作「視」，今據正德本、隆慶本、顧刻本改。
❺「是」，正德本、隆慶本作「做」。
❻「一向」，正德本作「而」。

然目視惡色，耳聽惡聲，如何得是本然之性？ 只認得箇精神魂魄，而不知有箇當然之理，只看得箇模糊影子，而未嘗有的確定見，枉誤了後生晚進，使相從於天理人欲混雜之區，爲可痛。

心

心者，一身之主宰也。 人之四肢運動，手持足履，與夫飢思食、渴思飲、夏思葛、冬思裘，皆是此心爲之主宰。 如今心恙底人，只是此心爲邪氣所乘，内無主宰，所以日用間飲食動作，皆失其常度，與平人異，理義都喪了，只空有箇氣，僅往來於脈息之間，未絶耳。 大抵人得天地之理爲性，得天地之氣爲體，理與氣合，方成箇心。 有箇虛靈知覺，便是身之所以爲主宰處。 然這虛靈知覺，有從理而發者，有從氣而發者，❶又各不同也。

心只似箇器皿一般，❷裏面貯底物便是性。 康節謂：「心者，性之郛郭。」❸説雖粗而意極切。 蓋郛郭者，心也。 郛郭中許多人煙，便是心中所具之理相似，所具之理便是性。 即這所具底，便是心之本體。 理具於心，便有許多妙用。 知覺從理上發來，便是仁義禮智之心，便是道心。 若知覺從形氣上發來，便是人心，便易與理相違。 人只有一箇心，非有兩箇知覺，只是所以爲知覺者不同。 且如飢而思食，渴而思飲，此是人心。 至於食所當食，飲所當飲，便是道心。

❶「氣」，原誤作「心」，今據正德本、隆慶本改。
❷「皿」，原脱，今據正德本、隆慶本、顧刻本補。
❸「心」、「性」二字，原誤倒，今據正德本、隆慶本、顧刻本及邵雍原文乙正。

如有人飢餓濱死，❶而蹴爾、嗟來等食皆不肯受，這心從何處發來？ 便是就裏面道理上發來。❷ 然其嗟也可去，其謝也可食。 此等處，理義又隱微難曉，❸須是識見十分明徹，方辨別得。

心有體有用。 具衆理者其體，應萬事者其用。 寂然不動者其體，感而遂通者其用。 體即所謂性，以其静者言也；用即所謂情，以其動者言也。 聖賢存養工夫至到，方其静而未發也，全體卓然，如鑑之空，如衡之平，常定在這裏。 及其動而應物也，大用流行，妍媸高下，各因物之自爾，❹而未嘗有絲毫銖兩之差，而所謂鑑空衡平之體，亦常自若，而未嘗與之俱往也。

性只是理，全是善而無惡。 心含理與氣，理固全是善，氣便含兩頭在，未便全是善底物，才動便易從不善上去。 心是箇活物，不是帖静死定在這裏，常愛動。 心之動，是乘氣動。 故文公《感興詩》曰「人心妙不測，出入乘氣機」，正謂此也。 心之活處，是因氣成便會活。 其靈處，是因理與氣合便會靈。 所謂妙者，非是言至好，❺是言其不可測。 忽然出，忽然入，無有定時；忽在此，忽在彼，亦無定處。 操之便存在此，舍之便亡失了。 故孟子曰：「『操則存，舍則亡，出入無時，莫知其鄉』者，惟心之謂與？」存便是入，亡便是出。 然「出」非是本

❶ 「濱」，顧刻本作「瀕」。
❷ 「便是」至「發來」，原脱，今據正德本、隆慶本、顧刻本補。
❸ 「理義」，隆慶本、顧刻本作「義理」。
❹ 「自」，顧刻本作「宜」。
❺ 「言」下，顧刻本有「其」字。

體走出外去，❶只是邪念感物逐他去，❷而本然之正體遂不見了。「入」非是自外面已放底牽入來，只一念提撕警覺便在此。人須是有操存涵養之功，然後本體常卓然在中，爲之主宰，❸而無亡失之患。所貴於問學者，爲此也。故孟子曰：「學問之道無他，求其放心而已矣。」此意極爲人親切。❹

心雖不過方寸大，然萬化皆從此出，正是源頭處。故子思子以未發之中爲天下之大本，❺已發之和爲天下之達道。

仁者，心之生道也。敬者，心之所以生也。

此心之量極大，萬理無所不包，萬事無所不統。古人每言：「學必欲其博。」孔子所以學不厭者，皆所以極盡乎此心無窮之量也。孟子所謂盡心者，須是盡得箇極大無窮之量，無一理一物之或遺，方是真能盡得心。然孟子於諸侯之禮未之學，周室班爵禄之制未嘗聞，❻畢竟是於此心無窮之量，終有所欠缺未盡處。

心至靈至妙，可以爲堯舜，參天地，格鬼神。雖萬里之遠，一念便到。雖千古人情事變之秘，一照便知。雖金石至堅，可貫。雖物類至微至幽，❼可通。

佛家論性，只似儒家論心。他只把這人心那箇虛靈知覺底唤作性了。

伊川曰：「心一也，有指體而言者，寂然不動是也；有指用而言者，感而遂通是

❶「本」上，正德本、隆慶本、顧刻本有「裏面」二字。
❷「逐」上，正德本、隆慶本有「欲」字。
❸「之」，正德本、隆慶本作「此身」。
❹「親」，正德本、隆慶本作「深」。
❺「子」，原脱，今據正德本、隆慶本、顧刻本補。
❻「嘗」，正德本、隆慶本作「詳」。
❼「微」、「幽」，正德本、隆慶本、顧刻本二字互乙。

也。」此語亦説得圓。横渠曰：「心統性情。」尤爲語約而意備，自孟子後未有如此説親切者。❶ 文公曰：「性者，心之理。情者，心之用。心者，情性之主。」説得又條暢明白。

横渠曰：「合虚與氣，有性之名。合性與知覺，有心之名。」虚是以理言，理與氣合，遂生人物。人物受得去成這性，於是乎方有性之名。性從理來，不離氣。知覺從氣來，不離理。合性與知覺，遂成這心，於是乎方有心之名。

程子曰：「上天之載，無聲無臭，其體則謂之易，其理則謂之道，其用則謂之神。」此處是言天之心、性、情。所謂「易」便是「心」，「道」便是「性」，「神」便是「情」。所謂「體」者，非「體用」之「體」，乃其形狀模樣恁地。「易」是陰陽變化，合理與氣説。

情

情與性相對。情者，性之動也。在心裏面未發動底是性；事物觸著，便發動出來是情。寂然不動是性，感而遂通是情。這動底只是就性中發出來，不是別物，其大目則爲喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲七者。《中庸》只言喜、怒、哀、樂四箇，《孟子》又指惻隱、羞惡、辭遜、是非四端而言，大抵都是情。性中有仁，動出爲惻隱；性中有義，動出爲羞惡；性中有禮智，動出爲辭讓、是非。端是端緒，裏面有這物，其端緒便發出從外來。若内無仁義禮智，則其發也，安得有此四端？大概心是箇物，貯此性，發出

❶「説」下，顧刻本有「得」字。

底便是情。《孟子》曰「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也」云云，惻隱、羞惡等以情言，仁義等以性言。必又言心在其中者，所以統情性而爲之主也。《孟子》此處説得却備。又如《大學》所謂憂患、好樂及親愛、畏敬等，皆是情。

情者心之用，人之所不能無，不是箇不好底物。但其所以爲情者，各有箇當然之則。如當喜而喜，當怒而怒，當哀而哀，當樂而樂，當惻隱而惻隱，當羞惡而羞惡，當辭遜而辭遜，當是非而是非，便合箇當然之則，便是發而中節，便是其中性體流行著見於此，即此便謂之達道。若不當然而然，則違其則，失其節，只是箇私意人欲之行，是乃流於不善，遂成不好底物，非本來便不好也。

情之中節，是從本性發來，便是善，更無不善。其不中節，是感物欲而動，不從本性發來，便有箇不善。《孟子》論情，全把做善者，是專指其本於性之發者言之。禪家不合便指情都做惡底物，❶却欲滅情以復性。不知情如何滅得？情既滅了，性便是箇死底性，於我更何用？

孟子四端，是專就善處言之。《中庸》喜怒哀樂及七情等，❷是合善惡説。

《樂記》曰：「人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。」性之欲，便是情。

❶「不合」，正德本、隆慶本作「合下」。

❷「中庸」，原脱，今據正德本、隆慶本補。「七」，原脱，今據正德本、隆慶本、顧刻本補。

才

才是才質、才能。才質，猶言才料質幹，是以體言。才能，是會做事底。同這件事，有人會發揮得，有人全發揮不去，便是才不同，是以用言。《孟子》所謂「非才之罪」及「天之降才非爾殊」等語，皆把才做善底物，他只是以其從性善大本處發來，便見都一般。要說得全備，須如伊川「氣清則才清，氣濁則才惡」之論，方盡。

志

志者，心之所之。之，猶向也，謂心之正面全向那裏去。如「志於道」，是心全向於道；「志於學」，是心全向於學。一直去求討，要必得這箇物事，❶便是志。若中間有作輟或退轉底意，便不得謂之志。

志有趨向、期必之意。心趨向那裏去，❷期料要恁地，決然必欲得之，便是志。人若不立志，只泛泛地同流合汙，便做成甚？人須是立志，以聖賢自期，便能卓然挺出於流俗之中，❸不至隨波逐浪，❹爲碌碌庸庸之輩。❺若甘心於自暴自棄，便是不能立志。

立志，須是高明正大。人多有好資質，純粹静淡，甚近道，却甘心爲卑陋之歸，不

❶「這」，正德本、隆慶本作「那」。

❷「心」，原脱，今據正德本、隆慶本、顧刻本補。

❸「便」，原誤作「更」，今據正德本、隆慶本、顧刻本改。

❹「挺」，正德本、隆慶本作「拔」。

❺「不至」，原作「至不」，今據正德本、隆慶本、顧刻本改。「浪」，正德本、隆慶本作「流」。

「庸庸之輩」，正德本、隆慶本作「庸輩之歸」。

肯志於道，只是不能立志。如文帝寬仁恭儉，是其資質儘可與爲帝王。然其言曰：「卑之無甚高論，令今可行也。」却不能立志。武帝上嘉唐虞，志向高大，然又好名，駁雜無足取。

程子《奏劄》，説立志一段最切，是説人君立志。學者立志與人君立志都一般，只是在身、在天下，有小大之不同。

爲學緊要處，最是立志之初，所當謹審決定，此正是分頭路處。纔志於義，便入君子路；纔志於利，便入小人路。舜、跖利善正從此而分，堯、桀言行正從此而判。孔子説「從心所欲不踰矩」，緊要正在「志學」一節上。在聖人，當初成童，志學固無可議。自今觀之，學之門户煞多，❶若此處所志者一差，不能純乎聖途之適，則後面所謂「立」，所謂「不惑」，所謂「知命」、「耳順」、❷「從心」，節節都從而差，無復有見效處。惟起頭所志者果能專心一意於聖人之學，則後面許多節目，皆可以次第循序而進。果有「不倦」工夫以終之，則雖「從心」地位至高，亦可得而造到矣。

人常言志趣。趣者，趨也，心之所趨向也。❸趣亦志之屬。

孟子曰：士「尚志」。立志要高不要卑。《論語》曰：「博學而篤志。」立志要定不要雜，要堅不要緩。如顏子曰：「舜何人也？予何人也？有爲者亦若是。」公明儀曰：「文王，我師也。周公豈欺我哉？」皆以聖人自期，皆是能立志。孟子曰：「舜爲

❶「煞」，原誤作「雖」，今據正德本、隆慶本、顧刻本改。
❷「耳順」，原作「所謂」，今據正德本、隆慶本、顧刻本改。
❸「向」，原脱，今據正德本、隆慶本、顧刻本補。

法於天下，可傳於後世，我猶未免爲鄉人也，是則可憂也。憂之如何？如舜而已矣。」孟子以舜自期，亦是能立志。❶

意

意者，心之所發也，有思量運用之義。大抵情者性之動，意者心之發。情是就心裏面自然發動，改頭換面出來底，正與性相對。意是心上發起一念，思量運用要恁地底。情動是全體上論，意是就起一念處論。合數者而觀，纔應接事物時，便都呈露在面前。且如一件事物來接着，在内主宰者是心；動出來或喜或怒是情；裏面有箇物，能動出來底是性；運用商量，要喜那人、要怒那人是意；心向那所喜所怒之人是志；喜怒之中節處，又是性中道理流出來，即其當然之則處是理；其所以當然之根原處是命。一下許多物事都在面前，未嘗相離，亦粲然不相紊亂。

以意比心，則心大意小。心以全體言，意只是就全體上發起一念慮處。

「毋意」之意，是就私意説；「誠意」之意，是就好底意思説。

人常言意思。去聲。思者，思也。平聲。思慮、念慮之類，皆意之屬。

仁義禮智信

五者謂之五常，亦謂之五性。就造化上推原來，只是五行之德。仁在五行爲木

❶ 「孟子曰」至「亦是能立志」，正德本、隆慶本在上文「立志，須是高明正大」之前。

之神，在人性爲仁；義在五行爲金之神，在人性爲義；禮在五行爲火之神，在人性爲禮；智在五行爲水之神，在人性爲智。人性中只有仁、義、禮、智四位，却無信位。如五行木位東，金位西，火位南，水位北，而土無定位，只寄旺於四位之中。❶木屬春，火屬夏，金屬秋，水屬冬，而土無專氣，只分旺於四季之間。四行無土便都無所該載，猶仁、義、禮、智無信，便都不實了。只仁、義、禮、智之實理便是信。信却易曉。仁、義、禮、智須逐件看得分明，又要合聚看得脈絡都不亂。

且分別看，仁是愛之理，義是宜之理，禮是敬之理，智是知之理。愛發見於外，乃仁之用，而愛之理則在內。事物各得其宜，乃義之用，而宜之理則在內。恭敬可見處乃禮之用，而敬之理則在內。知箇是、知箇非，是智之用，而知之理則在內。就四者平看，則是四箇相對底道理。專就仁看，❷則仁又較大，能兼統四者，故仁者乃心之德。如義、禮、智亦是心之德，❸而不可以心之德言者，如人一家有兄弟四箇，長兄當門户，稱其家者只舉長兄位號爲言，則下三弟皆其家子弟，已包在內矣。若目曰三弟者之家，❹則拈掇不起。道理只如此。然仁所以長衆善，而專一心之全德者，何故？蓋人心所具之天理，全體都是仁，這道理常恁地活，常生生不息。舉其全體而言則謂之仁，而義、禮、智皆包在其中。自爲仁而言，纔有一毫人欲之私插其間，這天理便隔絕死

❶「旺」，正德本、隆慶本作「處」。
❷「仁」，原誤作「人」，今據正德本、隆慶本、顧刻本改。
❸「義禮」，原誤倒，今據正德本、隆慶本改。
❹「目」，原誤作「自」，今據正德本、隆慶本、顧刻本改。

了，便不得謂之仁。須是工夫至到，此心純是天理之公，而絶無一毫人欲之私以間之，則全體便周流不息，無間斷，無欠闕，方始是仁。所以仁無些少底仁。

仁義起發是惻隱、❶羞惡，及到那人物上，方見得愛與宜，故曰「愛之理，宜之理」。

仁道甚廣大精微，何以用處只爲愛，❷而發見之端爲惻隱？曰：仁是此心生理全體，常生生不息。故其端緒方從心中萌動，發出來自是惻然有隱，由惻隱而充，及到那物上，遂成愛。故仁乃是愛之根，而惻隱則根之萌芽，而愛則又萌芽之長茂已成者也。觀此，則仁者愛之理，愛者仁之用，自可見得脈絡相關處矣。

義就心上論，則是心裁制決斷處。宜字乃裁斷後字。❸裁斷當理，然後得宜。凡事到面前，便須有剖判，是可是否。文公謂：「義之在心，如利刃然，物來觸之，便成兩片。」若可否都不能剖判，便是此心頑鈍無義了。且如有一人來邀我同出去，便須能剖判當出不當出。若要出又要不出，於中遲疑不能決斷，更何義之有？此等處，須是自看得破。如韓文公以行而宜之之謂義，則是就外面説，成「義外」去了。

禮者，心之敬，而天理之節文也。心中有箇敬，油然自生，便是禮；見於應接，便自然有箇節文。❹節則無太過，文則無不及。如做事太質，無文采，是失之不及；末節繁文太盛，是流於太過。天理之節文乃其恰好處，恰好處便是理。合當如此，更無

❶「起發」，正德本、隆慶本二字互乙。
❷「愛」下，原衍「物」字，今據正德本、隆慶本刪。
❸「字」，正德本、隆慶本作「事」。
❹「節」，原誤作「禮」，今據正德本、隆慶本、顧刻本改。

太過，更無不及，當然而然，便即是中。故濂溪《太極圖説》「仁義中正」，以「中」字代「禮」字，尤見親切。

文公曰：「禮者，天理之節文，人事之儀則。」以兩句對言之，❶何也？蓋天理只是人事中之理，而具於心者也。天理在中而著見於事，人事在外而根於中，天理其體而人事其用也。「儀」謂容儀，而形見於外者，有粲然可象底意，與「文」字相應。「則」謂法則、準則，是箇骨子，所以存於中者，乃確然不易之意，與「節」字相應。文而後儀，節而後則，必有天理之節文，而後有人事之儀則。言須盡此二者，❷意乃圓備。

智是心中一箇知覺處。知得是是非非恁地確定，是智。孟子謂「知斯二者，弗去」是也。「知」是知識，「弗去」便是確定不易之意。

問：智是知得確定，在五行何以屬水？曰：水，清明可鑒，似智，又是造化之根本。❸凡天地間萬物，得水方生。只看地下泉脈滋潤，何物不資之以生？亦猶萬事非智不可便知，❹知得確定方能成。此水於萬物，所以成終而成始，而智亦萬事之所以成終而成始者也。

孟子四端之説，是就外面可見底，以驗其中之所有。如乍見孺子入井，便自然有惻隱之心，便見得裏面有這仁。如行道乞人，蹴爾嘑爾而與之，便自羞惡而不肯食，便見得裏面有這義。如一接賓客之頃，便自然有恭敬之心，便見得裏面有這禮。

❶「以」，正德本、隆慶本作「必」。
❷「盡」，正德本、隆慶本、顧刻本作「兼」。
❸「是」下，正德本、隆慶本、顧刻本有「天一所生」四字。
❹「便知」，正德本、隆慶本、顧刻本作「須」。

如一件事來，❶非底便自覺得爲非，是底便自覺得爲是，便見得裏面有這智。惟是裏面有是四者之體，故四者端緒，自然發見於外，所謂「乃若其情，則可以爲善，乃所謂善也」。以見性不是箇含糊底物，到發來方有四端，但未發則未可見耳。孟子就此處開發人，證印得本來之善甚分明。❷所以程子謂「有功於萬世者，性善之一言」。

信在性，只是四者都實底道理，及發出來便爲忠信之信。由内面有此信，故發出來，方有忠信之信。忠信只是一物，而判作二者，便是信之端緒，是統外面應接事物發原處説。❸

四者端緒，日用間常常發見，只是人看理不明，故茫然不知得。且如一事到面前，便自有箇是、有箇非，須是知得，此便是智。若是也不知，非也不知，便是心中頑愚無知覺了。既知得是非已明，便須判斷只當如此做，不當如彼做，有箇可否從違，❹便是義。若要做此，又不能割捨得彼，只管半間半界，便是心中頑鈍而無義。既斷定了只如此做，便看此事如何是太過，如何是不及，做得正中恰好，有箇節文，無過、無不及，此便是禮。做事既得中，更無些子私意夾雜其間，便都純是天理流行，此便是仁。事做成了，從頭至尾，皆此心真實所爲，便是信。此是從下説上去。若從上説下來，且如與箇賓客相接，初纔聞之，便自有箇懇惻之心，怛然動於中，是仁。此心既怛然動於中，便肅然起敬去接他，是禮。既接見

❶「如」，原脱，今據正德本補。
❷「印」，原誤作「即」，今據正德本、隆慶本、顧刻本改。
❸「統」，正德本、隆慶本作「就」。
❹「箇」，原脱，今據正德本、隆慶本、顧刻本補。

畢，便須商量合作如何待，或喫茶，或飲酒，輕重厚薄，處之得宜，是義。或輕或重，或厚或薄，明白一定，是智。從首至末皆真實，是信。此道理循環無端，若見得熟，則大用小用皆宜，横説竪説皆通。

仁者，心之全德，兼統四者。義、禮、智，無仁不得。蓋仁是心中箇生理，常流行，生生不息，徹終始、無間斷。苟無這生理，則心便死了，其待人接賓，恭敬何自而發？必無所謂禮。處事之際，必不解裁斷，而無所謂義。其於是非，亦必頑然無所知覺，而無所謂智。既無是四者，又烏有所謂實理哉？

人性之有仁義禮智，只是天地「元亨利貞」之理。仁在天爲元，於時爲春。乃生物之始，萬物於此方萌芽發露，如仁之生生，所以爲衆善之長也。禮在天爲亨，於時爲夏，萬物到此時一齊盛長，衆美所會聚，如經禮三百，曲禮三千，粲然文物之盛，❶亦衆美所會聚也。義在天爲利，於時爲秋。蓋萬物到此時皆成遂，各得其所，如義斷制萬事，亦各得其宜。秋有肅殺氣，義亦有嚴肅底意。智在天爲貞，於時爲冬。萬物到此皆歸根復命，收斂都定了，如智見得萬事是非都一定，確然不可易，便是貞固道理。貞後又生元，元又生亨，亨又生利，利又生貞，只管如此去，循環無端。總而言之，又只是一箇元。蓋元是箇生意，亨只是此生意之通，利只是此生意之遂，貞也，只是此生意之藏。此元所以兼統四德。故曰：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。」謂統乎天，則終始周流，都是一箇元。如仁兼統四者，義、

❶「物」，顧刻本作「采」。

禮、智都是仁。至其爲四端，則所謂惻隱一端，亦貫通乎辭遜、羞惡、是非之端，而爲之統焉。今只就四端不覺發動之初，真情懇切時，便自見得惻隱貫通處。故程《傳》曰：「四德之元，猶五常之仁，偏言則一事，專言則包四者。」可謂示人親切，萬古不易之論矣。❶

何謂義、禮、智都是仁？蓋仁者，此心渾是天理流行。到那禮儀三百，威儀三千，亦都渾是這天理流行。到那義，裁斷千條萬緒，各得其宜，亦都渾是這天理流行。到那智，分別萬事，是非各定，亦都渾是這天理流行。

仁、義、禮、智，四者判作兩邊，只作仁、義兩箇。如春夏秋冬四時，分來只是陰陽兩箇。春夏屬陽，秋冬屬陰。夏之通暢，只是春之發生盛大處。冬之藏斂，只是秋之肅殺歸宿處。故禮儀三百，威儀三千，只是天理流行顯著處。智之是非確定，只是義之裁斷割正處。❷文公曰：「禮者，仁之著；智者，義之藏。」

就事物言，父子有親便是仁，君臣有義便是義，夫婦有別便是禮，長幼有序便是智，朋友有信便是信，此是竪觀底意思。❸

若橫而觀之，以仁言，則所謂親、義、序、別、信，皆莫非此心天理流行，又是仁。以義言，則只那合當親、合當義、合當別、合當序、合當信底，皆各當乎理之宜，又是義。以禮言，則所以行乎親、義、別、序、信之有節文，又是禮。以智言，則所以知是五者，

❶「古」，正德本、隆慶本、顧刻本作「世」。
❷「割」，正德本、隆慶本作「各」。
❸「思」，正德本、隆慶本無。

當然而不昧，又是智。以信言，則所以實是五者，誠然而不妄，又是信。

若又錯而言之：親親，仁也。所以愛親之誠，則仁之仁也；所以諫乎親，則仁之義也；所以溫凊定省之節文，則仁之禮也；自良知無不知是愛，則仁之智也；所以爲事親之實，則仁之信也。從兄，義也。所以愛兄之誠，❶則義之仁也；所以庸敬在兄，則義之義也；所以徐行後長之節文，則義之禮也；自良知無不知是敬，則義之智也；所以爲從兄之實，則義之信也。敬賓，禮也。所以懇惻於中，則禮之仁也；所以接待之宜，則禮之義也；所以周旋之節文，則禮之禮也；所以酬酢而不亂，則禮之智也；所以爲敬賓之實，則禮之信也。察物，智也。是是非非之懇惻，則智之仁也；是是非非之得宜，則智之義也；是是非非之中節，則智之禮也；是是非非之一定，則智之智也；所以爲是非之實，則智之信也。復言，信也。❷由乎天理之公，則信之仁也；發而皆天理之宜，則信之義也；出而中節，則信之禮也；所以有條而不紊，則信之智也；所以爲是言之實，則信之信也。

故有仁、義、禮、智、信中之仁，有仁、義、禮、智、信中之義，有仁、義、禮、智、信中之禮，有仁、義、禮、智、信中之智，有仁、義、禮、智、信中之信。有仁中之仁、義、禮、智、信，有義中之仁、義、禮、智、信，有禮中之仁、義、禮、智、信，有智中之仁、義、禮、智、信，有信中之仁、義、禮、智、信。

❶「以」下，原衍「爲」字，今據正德本、隆慶本删。

❷「復言信也」，原誤作「復斯言也」，今據正德本、隆慶本、顧刻本改。

自其過接處言之，如仁生理流行中，便醖釀箇禮之恭遜節文來。禮恭遜節文中，便醖釀箇義之裁斷得宜來。義裁斷得宜中，便醖釀箇智之是非一定來。到這智是非一定處，已收藏了，於其中又復醖釀箇仁之生理流行來。[1]元自有脈絡相因，非是界分截然不相及。

五者隨感而發，隨用而應，或纔一觸而俱動，或相交錯而互見，或秩然有序而不紊，或雜然並出而不可以序言。大處則大有，小處則小有，疏處則疏有，密處則密有，縱橫顛倒，無所不通。

見人之災傷，則爲之惻然，而必憤其所以傷之者，是仁中含帶義來。見人之不善，則爲之憎惡，而必欲其改以從善，是義中含帶仁來。見大賓爲之致敬，必照顧，惟恐其失儀，是禮中含帶智來。見物之美惡黑白，爲之辨別，必自各有定分，不相亂，是智中含帶禮來。

孔門教人，求仁爲大。只專言仁，以仁含萬善，能仁則萬善在其中矣。至孟子乃兼仁、義對言之，猶四時之陰陽也。

自孔門後，人都不識仁。漢人只把做恩惠説，是又太泥了愛。又就上起樓起閣，將仁看得全粗了，故韓子遂以博愛爲仁。至程子始分別得明白，謂「仁是性，愛是情」。然自程子此言一出，門人又將愛全掉了，一向求高遠去。不知仁是愛之性，愛是仁之情，愛雖不可以正名仁，而仁亦豈能離得愛？上蔡遂專以知覺言仁，又流入佛氏「作用是性」之説去。夫仁者固能知覺，謂

[1]「箇」，原脱，今據正德本、隆慶本、顧刻本補。

知覺爲仁則不可。❶若能轉一步看，只知覺純是理，便是仁也。龜山又以「萬物與我爲一」爲仁體。夫仁者，固能與物爲一，謂與物爲一爲仁則不可。此乃是仁之量。若能轉一步看，只於與物爲一之前，徹表裏純是天理，流行無間，便是仁也。吕氏《克己銘》又欲克去有己，須與物合爲一體方爲仁，認得仁都曠蕩在外了，於我都無統攝。必己與物對時，方下得克己工夫。若平居獨處，不與物對時，工夫便無可下手處。可謂疏闊之甚！據其實，已如何得與物合一？❷洞然八荒，如何得皆在我闥之內？此不過只是想像箇仁中大底氣象如此耳，仁實何在焉！殊失向來孔門傳授心法本旨。其他門人又淺，皆無有説得親切者。

程子論「心譬如穀種，生之性便是仁」，此一語説得極親切。只按此爲準去看，更兼所謂「仁是性，愛是情」，及「仁不可訓覺與公，而以人體之，故爲仁」等數語相參照，體認出來，則主意不差，而仁可得矣。

仁，有以理言者，有以心言者，有以事言者。以理言，則只是此心全體天理之公，如文公所謂「心之德，愛之理」，此是以理言者也。心之德，乃專言，而其體也。愛之理，乃偏言，而其用也。程子曰：「仁者，天下之公，善之本也。」亦以理言者也。以心言，則知此心純是天理之公，而絶無一毫人欲之私以間之也。如夫子稱回心三月不違仁，❸程子謂「只是無纖毫私欲，少有私欲便是不仁」，及「雍也，不知其仁」等類，皆是以

❶「則」，原誤作「固」，今據正德本、隆慶本、顧刻本改。
❷「得」，正德本、隆慶本作「解」。
❸「回心」，原作「回也」，今據正德本、隆慶本改。顧刻本作「回也其心」。

心言者也。以事言，則只是當理而無私心之謂。如夷齊求仁而得仁，殷有三仁，及子文之忠、文子之清，皆「未知，焉得仁」等類是也。若以用功言，則只是去人欲，復天理，以全其本心之德而已矣。如夫子當時答羣弟子問仁，雖各隨其才質病痛之不同，❶而其旨意所歸，大概不越乎此。

忠信

忠信是就人用工夫上立字。大抵性中只有箇仁、義、禮、智四位，萬善皆從此而生，此四位實爲萬善之總括。如忠信、如孝弟等類，皆在萬善之中。孝弟便是箇仁之實，但到那事親從兄處，方始目之曰孝弟。忠信便只是五常實理之發，但到那接物發言處，方始名之曰「忠信」。

「忠信」二字，從古未有人解得分曉。諸家説忠，都只是以事君不欺爲言。夫忠固能不欺，而以不欺名忠則不可。如此，則「忠」之一字，只事君方使得。説信又只以不疑而言。❷信固能不疑，而以不疑解信則不可。如此，則所謂不疑者，不疑何事？❸直至程子曰：「盡己之謂忠，以實之謂信。」方説得確定。「盡己」是盡自家心裏面，以所存主者而言，須是無一毫不盡方是忠。如十分底話，❹只説得七八分，猶留兩三分，便是不盡，不得謂之「忠」。「以實」是就言

❶「才質病痛之不同」，正德本、隆慶本、顧刻本作「材質之不同、病痛之所在而救正之」。

❷「而」，顧刻本作「爲」。

❸「事」下，正德本、隆慶本有「説字骨都不出」。顧刻本「骨」作「意義」。

❹「底」，原誤作「裏」，今據正德本、隆慶本、顧刻本改。

上說，有話只據此實物說，無便曰無，有便曰有。若以無爲有，以有爲無，便是不以實，不得謂之「信」。忠信非判然二物。從内面發出，無一不盡是忠。發出外來，皆以實是信。明道發得又明暢，曰：「發己自盡爲忠，循物無違爲信。」從己心中發出，無一不盡是忠。循那物之實而言，無些子違背他，如是便曰是，不與是底相背，非便曰非，不與非底相背，便是信。伊川說得簡要確實，明道說得發越條暢。

信有就言上說，是發言之實。有就事上說，是做事之實。有以實理言，有以實心言。

「忠信」兩字近「誠」字。忠信只是實，誠也只是實。但誠是自然實底，忠信是做工夫實底。誠是就本然天賦真實道理上立字，忠信是就人做工夫上立字。

忠信之信與五常之信如何分別？五常之信以心之實理而言，忠信之信以言之實而言，須是逐一看得透徹。古人言語，有就忠信之信言者，有就五常之信言者，不可執一看。若泥着，則不通。

聖人分上，忠信便是誠，是天道。賢人分上，忠信只是思誠，是人道。

誠與忠信對，則誠，天道；忠信，人道。

忠與信對，則忠，天道；信，人道。

孔子曰：「主忠信。」主與賓相對，賓是外人，出入無常。主人是吾家之主，常存在這屋裏。主忠信是以忠信爲吾心之主，❶是中心常要忠信，❷蓋無時而不在是也。心中

❶「主忠信是」四字，原脱，今據正德本、隆慶本、顧刻本補。

❷「中心」，正德本、隆慶本、顧刻本作「心中」。

所主者忠信，則其中許多道理，便都實在這裏。若無忠信，則一切道理都虛了。「主」字下得極有力。

忠信等字骨看得透，則無往而不通。如事君之忠，亦只是盡己之心以事君。爲人謀之忠，亦只是盡己之心以爲人謀耳。如與朋友交之信，亦只是以實而與朋友交。與國人交之信，亦只是以實而與國人交耳。

忠　恕

忠信是以忠對信而論，忠恕又是以忠對恕而論。伊川謂：「盡己之謂忠，推己之謂恕。」忠是就心說，是盡己之心無不真實者。恕是就待人接物處說，只是推己心之所真實者以及人物而已。字義中心爲忠，是盡己之中心無不實，故爲忠。如心爲恕，是推己心以及人，要如己心之所欲者，便是恕。夫子謂「己所不欲，勿施於人」，只是就一邊論。其實不止是勿施己所不欲者，凡己之所欲者，須要施於人方可。如己欲孝，人亦欲孝，己欲弟，人亦欲弟，必推己之所欲孝、欲弟者以及人，使人亦得以遂其欲孝，❶欲弟之心；己欲立，人亦欲立，己欲達，人亦欲達，必推己之欲立、欲達者以及人，使人亦得以遂其欲立、欲達之心，便是恕。只是己心底流去，到那物而已。然恕道理甚大。在士人，只一門之內，應接無幾，其所推者有限。就有位者而言，則所推者大，而所及者甚廣。苟中天下而立，則所推者愈大。如吾欲以天下養其親，却使天下之人父母凍餓，不得以遂其孝；吾欲長

❶「亦」，原脱，今據正德本、隆慶本、顧刻本補。

吾長、幼吾幼，却使天下之人兄弟妻子離散，不得以安其處；吾欲亨四海之富，却使海内困窮無告者，不得以遂其生生之樂，如此便是全不推己，便是不恕。

大概忠恕只是一物，就中截作兩片則爲二物。上蔡謂「忠恕猶形影」，説得好。蓋存諸中者既忠，則發出外來便是恕。應事接物處不恕，則在我者必不十分真實。故發出忠底心，便是恕底事；做成恕底事，便是忠底心。

在聖人分上，則日用千條萬緒，只是一箇渾淪真實底流行去貫注他，更下不得一箇「推」字。曾子謂「夫子之道忠恕」，只是借學者工夫上二字，來形容聖人一貫之旨，使人易曉而已。如木根上一箇生意是忠，則是這一箇生意，流行貫注於千枝萬蘂底便是恕。若以信並論，❶則只到那地頭定處，枝成枝、蘂成蘂底便是信。❷

大概忠恕，本只是學者工夫事。程子謂：「『維天之命，於穆不已』，忠也；『乾道變化，各正性命』，恕也。」天豈能盡己推己，此只是廣就天地言，其理都一般耳。且如維天之命，元而亨，亨而利，利而貞，貞而復元，萬古循環，無一息之停，只是一箇真實無妄道理。而萬物各具此以生，洪纖高下，各正其所賦受之性命，此是天之忠恕也。在聖人，也只是此心中一箇渾淪大本流行泛應，而事事物物，莫不各止其所當止之所，此是聖人之忠恕也。聖人之忠便是誠，更不待盡。聖人之恕便只是仁，更不待推。

❶「信」，原誤作「忠恕」，今據正德本、隆慶本及《朱子語類》卷二十七文義改。

❷「信」，原誤作「恕」，今據正德本、隆慶本及《朱子語類》卷二十七文義改。

程子曰：「以己及物，仁也；推己及物，恕也。」無他，「以己」者是自然，「推己」者是著力。

有天地之忠恕，「至誠無息，而萬物各得其所」是也。有聖人之忠恕，「吾道一以貫之」是也。有學者之忠恕，「己所不欲，勿施於人」是也。皆理一而分殊。

聖人本無私意，此心豁然大公，物來而順應，何待於推？學者未免有私意錮於其中，視物未能無爾汝之間，須是用力推去，方能及到這物上。❶既推得去，則亦豁然大公矣。所以子貢問「一言而可以終身行之者」，「其恕乎」。蓋學者須是著力推己以及物，則私意無所容而仁可得矣。

忠是在己底，恕是及人底。❷單言恕，則忠在其中。如曰「推己之謂恕」，「己所不欲，勿施於人」，只「己」之一字便含忠意了。己若無忠，則從何物推去？無忠，而恕便流爲姑息，而非所謂由中及物者矣。《中庸》説「忠恕違道不遠」，正是説學者之忠恕。曾子説「夫子之道忠恕」，乃是説聖人之忠恕。聖人忠恕是天道，學者忠恕是人道。

夫子語子貢之恕曰：「己所不欲，勿施於人。」此即是《中庸》説「施諸己而不願，亦勿施於人也」。異時子貢又曰：「我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人。」亦即是此意，似無異旨。而夫子乃以爲「賜也，非爾所及」。至程子又有仁恕之辨，何也？蓋是亦理一而分殊。曰「無加」云者，是以己自然及物之事。曰「勿施」云者，是用力推

❶「這」，正德本、隆慶本、顧刻本作「那」。

❷「及」，原誤作「在」，今據正德本、隆慶本、顧刻本改。

己及物之事。

自漢以來,「恕」字義甚不明,至有謂「善恕己量主」者,而我朝范忠宣公亦謂「以恕己之心恕人」,不知「恕」之一字,就「己」上着不得。據他説,「恕」字只似箇饒人底意。如此,則是己有過且自恕己,人有過又并恕人,是相率爲不肖之歸,豈古人推己如心之義乎? 故忠宣公謂「以責人之心責己」一句,説得是;「以恕己之心恕人」一句,❶説得不是。其所謂恕,恰似今人説「且恕」、「不輕恕」之意。字義不明,爲害非輕。

一貫

一,只是這箇道理,全體渾淪,一大本處。貫,是這一理流出去,貫串乎萬事萬物之間。聖人之心,全體渾淪,只是一理,這是一箇大本處。從這大本中流出,見於用,❷在君臣則爲義,在父子則爲仁,在兄弟則爲友,在夫婦則爲别,在朋友則爲信。又分而言之,在父則爲慈,在子則爲孝,在君則爲仁,在臣則爲敬。又纖悉而言之,爲視之明、聽之聰、色之温、貌之恭,凡三千、三百之儀,動容周旋之禮。又如《鄉黨》之條目,如見冕者與瞽者必以貌,如或仕或止,或久或速,或温而厲,或恭而安,或爲居處之恭,或爲執事之敬,凡日用間微而洒掃、應對、進退,大而參天地、贊化育,凡百行萬善,千條萬緒,無非此一大本流行貫串。

自其渾淪一理而言,萬理無不森然具備。自其萬理著見而言,又無非即此一理

❶「心」,原脱,今據正德本、隆慶本、顧刻本補。
❷「見」上,顧刻本有「而著」二字。

也。一所以貫乎萬，而萬無不本乎一。

一貫，是天道。「一以貫之」，聖人此語，向曾子説得甚親切。曾子「忠恕」，即所以形容此「一貫」，借人道之實以發明天道之妙，尤爲確定切實。蓋忠即是一，恕即是貫。夫盡己之心真實無妄，則此心渾淪是一箇天理，即此便是大本處，何物不具於此？由是而酬酢應接，散爲萬事，那箇事不從這心做去？那箇道理不從這裏發出？即此便見一貫處。故曾子之説，於理尤爲確定切實，於聖人之藴尤爲該盡，而於學者尤爲有力。其進道入德，有可依據實下手處。

在學者做工夫，不可躐進那所謂「一」，只當專從事其所謂「貫」，凡日用間千條萬緒，各一一精察其理之所以然，而實踐其事之所當然，然後合萬理爲一理。而聖人渾淪太極之全體，自此可以上達矣。

天只是一元之氣流行不息如此，即這便是大本，便是太極。萬物從這中流出去，或纖或洪，或高或下，或飛或潛，或動或植，無不各得其所欲，各具一太極去，箇箇各足，無有欠缺。亦不是天逐一去妝點，皆自然而然，從大本中流出來。此便是天之一貫處。

誠

「誠」字，與「忠信」字極相近，須有分別：誠，是就自然之理上形容出一字；忠信，是就人用工夫上説。

「誠」字，後世都説差了，到伊川方云「無妄之謂誠」，字義始明。至晦翁又增兩字，曰：「真實無妄之謂誠」，道理尤見分

曉。後世説「至誠」兩字，動不動加諸人，只成箇謙恭謹愿底意思。不知「誠者，真實無妄之謂」，至誠，乃是真實極至，而無一毫之不盡，惟聖人乃可當之，如何可容易以加諸人？

「誠」字本就天道論，「維天之命，於穆不已」，只是一箇誠。天道流行，自古及今，無一毫之妄。暑往則寒來，日往則月來，春生了便夏長，秋殺了便冬藏，❶元亨利貞，終始循環，萬古常如此，❷皆是真實道理爲之主宰。如天行一日一夜，一周而又過一度，與日月星辰之運行躔度，萬古不差，皆是真實道理如此。又就果木觀之，甜者萬古甜，苦者萬古苦，青者萬古常青，白者萬古常白，紅者萬古常紅，紫者萬古常紫，圓者萬古常圓，缺者萬古常缺，一花一葉，文縷相等對，萬古常然，無一毫差錯，便待人力十分安排撰造來，終不相似，都是真實道理，自然而然。此《中庸》所以謂「其爲物不貳，❸則其生物不測」，❹而五峰亦曰「誠者，命之道乎」，皆形容得親切。

就人論，則只是這實理流行付予於人，自然發見出來底，未説到做工夫處。且「誠」之一字，不成受生之初便具這理，到賦形之後、未死之前，這道理便無了。在吾身日用，常常流行發見，但人不之察耳。如孩提之童，無不知愛親敬兄，都是這實理發見出來，乃良知良能，不待安排。又如乍見孺子將入井，便有怵惕之心；至行道乞人飢

❶「殺」，顧刻本作「收」。

❷「常」，顧刻本作「長」。

❸「貳」，原作「二」，今據《中庸》原文及正德本、顧刻本改。

❹「則」，原脱，今據《中庸》原文及顧刻本補。

餓瀕死，而蹴爾嗟來等食乃不屑就，此皆是降衷秉彜真實道理，自然發見出來。雖極惡之人，物慾昏蔽之甚，及其稍息，則良心之實自然發見，終有不可殄滅者。此皆天理自然流行真實處。雖曰見於在人，而亦天之道也。及就人做工夫處論，則只是慤實不欺僞之謂。是乃人事之當然，便是人之道也。故存心全體慤實，固誠也；若一言之實，亦誠也，一行之實，亦誠也。❶

如「君子誠之爲貴」，「誠之者，人之道」，此等就做工夫上論。蓋未能真實無妄，便須做工夫，要得真實無妄。孟子又謂：「思誠者，人之道」，❷正是得子思此理傳授處。古人立意，有就天命言者，有就人做工夫言者。至於「至誠」二字，乃聖人德性地位，❸萬理皆極其真實，絶無一毫虛僞，乃可以當之。

誠在人言，則聖人之誠，天之道也；賢人之誠，人之道也。

誠有以理言者，若「誠者，物之終始」是也。有以心言者，若「不誠無物」是也。

如君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友等類，若不是實理如此，則便有時廢了。惟是實理如此，所以萬古常然。雖更亂離變故，終有不可得而殄滅者。

誠與信相對論，則誠是自然，信是用力。誠是理，信是心。誠是天道，信是人道。誠是以命言，信是以性言。誠是以道言，信是以德言。

---

❶「亦誠也」下，顧刻本有雙行小字：「萍鄉胡氏曰：自然者其體，當然者其用，用便根那體來。」

❷「道」下，顧刻本有「也」字。

❸「德」，顧刻本注「一本作『盡』」。

敬

「誠」與「敬」字不相關，「恭」與「敬」字却相關。

程子謂：「主一之謂敬，無適之謂一。」文公合而言之，曰「主一無適之謂敬」，尤分曉。「敬」一字，從前經書説處儘多，只把做閒慢説過，到二程方拈出來，就學者做工夫處説，見得這道理尤緊切，所關最大。「敬」字本是箇虚字，與「畏」、「懼」等字相似，今把做實工夫，主意重了，似箇實物一般。

人心妙不可測，出入無時，莫知其鄉，所以主宰統攝。❶若無箇敬，便都不見了。惟敬，便存在這裏。所謂敬者，無他，只是此心常存在這裏，❷不走作，不散慢，常恁地惺惺，便是敬。

主一只是心主這箇事，更不別把箇事來參插。若做一件事，又插第二件事，又參第三件事，便不是主一，便是不敬。❸文公謂「勿貳以二，勿參以三」，正如此。

無事時，心常在這裏，不走作，固是主一。有事時，心應這事，更不將第二、第三事來插，也是主一。

無適者，心常在這裏，不走東，不走西，不之南，不之北。

程子就人心做工夫處，特注意此字。蓋以此道理貫動静，徹表裏，一始終，本無界限。閑静無事時也用敬，應事接物時也用敬。心在裏面也如此，動出於外來做事

❶「所」上，顧刻本有「敬」字。
❷「心」，原誤作「敬」，今據正德本、隆慶本、顧刻本改。
❸「是不」，正德本、隆慶本、顧刻本此二字互乙。

也如此。初頭做事也如此，做到末梢也如此。❶此心常無間斷，纔間斷便不敬。

格物、致知也，須敬；誠意、正心、修身也，須敬；齊家、治國、平天下也，須敬。敬者，一心之主宰，萬事之根本。

禮謂「執虛如執盈，入虛如有人」，只就此二句體認持敬底工夫，意象最親切。且如人捧箇至盈底物，心若不在這上，纔移一步便傾了。惟執之拳拳，心常常在這上，雖行到那裏，也不傾倒。「入虛如有人」，雖無人境界，此心常嚴肅，如對大賓然，此便是「主一無適」意。又如人入神祠中，此心全歸向那神明上，絕不敢生些他念，專專一一，便自不二不三，就此時體認，亦見得主一無適意分曉。

整齊嚴肅，敬之容。如坐而傾跌，❷衣冠落魄，便是不敬。❸

上蔡所謂「常惺惺」法，是就心地上做工夫處，説得亦親切。蓋心常醒在這裏，便常惺惺，恁地活。若不在，便死了。心纔在這裏，則萬理便森然於其中。古人謂「敬，德之聚」，正如此。須實下持敬工夫，便自見。

文公《敬齋箴》，正是鋪序日用持敬工夫節目，❹最親切，宜列諸左右，❺常目在之，按爲準則做工夫，久久自別。

---

❶「梢」，原誤作「稍」，今據正德本、隆慶本、顧刻本改。

❷「跌」，正德本、隆慶本、顧刻本作「側」。

❸「是不」，正德本、隆慶本、顧刻本作「不是」。

❹「序」，顧刻本作「敍」。「日用」，原誤作「日間」，今據顧刻本改。正德本作「日用間」。

❺「左」，正德本、隆慶本作「座」。

恭敬

恭就貌上説，敬就心上説。恭主容，敬主事。

恭有嚴底意，「敬」字較實。

身體嚴整，容貌端莊，此是恭底意。但恭只是敬之見於外者，敬只是恭之存於中者。敬與恭不是二物，如形影然，未有内無敬而外能恭者，亦未有外能恭而内無敬者。此與忠信、忠恕相關一般。

「坐如尸，立如齋」，便是敬之容。「正其衣冠，尊其瞻視，儼然人望而畏之」，便是恭之容。

敬，工夫細密；恭，氣象闊大。敬，意思卑屈；恭，體貌尊嚴。

文公曰：「以成德而論，則『敬』字不如恭之安；以學者做工夫而言，則『恭』字不如敬之切。」

古人皆如此著力，如堯之欽明，舜之温恭，湯之聖敬日躋，文王之緝熙敬止，都是如此。

北溪先生字義卷上

北溪先生字義卷下

道

道，猶路也。當初命此字，是從路上起意。人所通行，方謂之路，一人獨行不得謂之路。道之大綱，只是日用間人倫事物所當行之理。衆人所共由底，方謂之道。大概須是就日用人事上説，方見得人所通行底意親切。若推原來歷，不是人事上劃然有箇道理如此，其根原皆是從天來。故横渠謂「由太虚，有天之名；由氣化，有道之名」，此便是推原來歷。天即理也。古聖賢説天，多是就理上論。理無形狀，以其自然而言，故謂之天。若就天之形體論，也只是箇積氣，恁地蒼蒼茫茫，❶其實有何形質？但横渠此「天」字是説理。理不成死定在這裏，一元之氣流出來，生人生物，便有箇路脈，恁地便是人物所通行之道。此就造化推原其所從始如此。❷至子思説「率性之謂道」，又是就人物已受得來處説，隨其所受之性，便自然有箇當行之路，不待人安排着。其實道之得名，須就人所通行處説，只是日用人事所當然之理，古今所共由底路，所以名之曰「道」。

老莊説道，都與人物不相干，皆以道爲超乎天地器形之外。❸如云「道在太極之

❶「地」，原脱，今據顧刻本補。
❷「原」，原誤作「行」，今據正德本、隆慶本、顧刻本改。
❸「器形」，顧刻本作「形氣」。

先」，都是説未有天地萬物之初，有箇空虛道理。且自家身今見在天地之後，只管想像未有天地之初一箇空虛底道理，與自家身有何干涉？佛氏論道，大概亦是此意。但老氏以無爲宗，佛氏以空爲宗，以未有天地之先爲吾真體，以天地萬物皆爲幻化，人事都爲粗迹，盡欲屏除了，一歸真空，乃爲得道。不知道只是人事之理耳。「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」自有形而上者言之，其隱然不可見底則謂之道；自有形而下者言之，其顯然可見底則謂之器。其實道不離乎器，道只是器之理。人事有形狀處都謂之器，人事中之理便是道。道無形狀可見，所以明道曰：「道亦器也，器亦道也。」須著如此説，方截得上下分明。

道非是外事物有箇空虛底，其實道不離乎物，若離物則無所謂道。且如君臣有義，義底是道，君臣是器。若要看義底道理，須就君臣上看。不成脱了君臣之外，別有所謂義。父子有親，親底是道，父子是器。若要看親底道理，須就父子上看。不成脱了父子之外，別有所謂親。即夫婦，而夫婦在所別；即長幼，而長幼在所序；即朋友，而朋友在所信。亦非外夫婦、長幼、朋友而有所謂別、序與信。❶聖門之學，無一不實。老氏清虛厭事，佛氏屏棄人事，他都是把道理做事物項頭玄妙底物看，❷把人事做下面粗底，便都要擺脱去了。

若就事事物物上看，亦各自有箇當然之理。且如足容重，足是物，重是足當然之理。手容恭，手是物，恭是手當然之理。如

❶「序」，原作「叙」，今據正德本、隆慶本、顧刻本改。
❷「項」，正德本、隆慶本作「頂」。

視思明，聽思聰，明與聰便是視聽當然之理。又如坐如尸、立如齋，如尸如齋便是坐立當然之理。以類而推，大小高下，皆有箇恰好底道理，❶古今所通行而不可廢者。自聖門實學不明，然後有老莊、佛氏一切等說。後世儒者纔說到道，便涉老莊去。如子雲用心亦甚苦，然說到道理，皆是黃老意。如中首所謂「靈根」，及「爰清爰淨，遊神之庭。惟寂惟寞，守德之宅」等說，都是純用老子意。

論道之大原，則是出於天。自未有天地之先，固是先有理。然纔有理，便有氣。纔有氣，此理便在乎氣之中，而不離乎氣。氣無所不在，則理無所不通。其盛著見於造化發育，而其實流行乎日用人事千條萬緒。人生天地之內，物類之中全具是道，與之俱生，不可須臾離。故欲求道者，須是就人事中，盡得許多千條萬緒當然之理，然後可以全體是道，而實具於我。非可舍吾身人事，超乎二氣之表，只管去窮索未有天地始初之妙爲道體，則在此身有何干涉？❷此佛、老、莊、列異端邪說所以爲吾道之賊，學者不可不嚴屏峻却。而聖門實學，坦如康莊，學者亦不可自暴自棄而不由也。

學者求道，須從事物千條萬緒中磨鍊出來。

道流行乎天地之間，無所不在，無物不有，無一處欠缺。子思言「鳶飛」、「魚躍」、「上下察」以證之，有以見道無不在，甚昭著分曉。在上則「鳶飛戾天」，在下則「魚躍于淵」，皆是這箇道理。程子謂：「此是子思

❶「箇」下，正德本、隆慶本、顧刻本有「當然」二字。
❷「在」下，正德本、隆慶本、顧刻本有「我」字。

喫緊爲人處，活潑潑地。」所謂「喫緊」云者，只是緊切爲人說。所謂「活潑潑地」云者，只是真見這道理在面前，如活底物相似。此正如顏子所謂「卓爾」、孟子所謂「躍如」之意，都是真見得這道理分明，故如此說。

《易》說「一陰一陽之謂道」。陰陽，氣也，形而下者也。道，理也，只是陰陽之理，形而上者也。孔子此處是就造化根原上論。大凡字義，須是隨本文看得透方可。如「志於道」、「可與適道」、「道在邇」等類，又是就人事上論。聖賢與人說道，多是就人事上說。惟此一句，乃是贊《易》時，說來歷根原。儒中竊禪學者，又直指陰陽爲道，便是指氣爲理了。

韓公《原道》頭四句，如所謂「博愛之謂仁，行而宜之之謂義」，盡說從外面去。其論德，如「足乎己，無待於外」之言，雖未圓，猶未害。至「由是而之焉之謂道」，則道全在人力修爲之方有，而非子思《中庸》率性本然之道。如《老子》「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義」等語，又把道都脫從上面去說，與德、仁、義都分裂破碎了。揚子雲又謂「老氏之言道德，吾有取焉耳，及搥提仁義，吾無取焉耳」，是又把道德、仁義判做二物，都不相交涉了。

韓公學無原頭處，如《原道》一篇，鋪敍許多節目，亦可謂見得道之大用流行於天下底分曉，但不知其體本具於吾身，❶故於反身内省處殊無細密工夫，只是與張籍輩吟詩飲酒度日，其中自無所執守，致得後來潮陽之貶，寂寞無聊中，遂不覺爲大顛說道

❶ 此句下，顧刻本有「朱子譏其引《大學》不及致知格物」一句。

理動了。故俛首與之同遊，而忘其平昔排佛老之説。

理

道與理大概只是一件物，然析爲二字，亦須有分別：道是就人所通行上立字。與理對説，則道字較寬，理字較實，理有確然不易底意。故萬古通行者，道也；萬古不易者，理也。理無形狀，如何見得？只是事物上一箇當然之則，便是理。「則」是準則、法則，有箇確定不易底意。只是事物上正當合做處便是「當然」，即這恰好，無過些，亦無不及些，便是「則」。如爲君止於仁，止仁便是爲君當然之則；爲臣止於敬，止敬便是爲臣當然之則；爲父止於慈，爲子止於孝，孝慈便是父子當然之則。又如足容重，重便是足容當然之則；手容恭，恭便是手容當然之則。如尸便是坐中當然之則，如齋便是立中當然之則。古人格物窮理，要就事物上窮箇當然之則，亦不過只是窮到那合做處、恰好處而已。

理與性字對説，理乃是在物之理，性乃是在我之理。在物底便是天地人物公共底道理，在我底乃是此理已具，得爲我所有者。

理與義對説，則理是體，義是用；理是在物當然之則，義是所以處此理者。故程子曰：「在物爲理，處物爲義。」

德

道是天地間本然之道，不是因人做工夫處論。德便是就人做工夫處論。德是行

是道而實有得於吾心者，故謂之德。何謂行是道而實有得於吾心？如實能事親，便是此心實得這孝。實能事兄，便是此心實得這悌。大概「德」之一字，是就人做工夫已到處論，乃是做工夫實有得於已了，不是就方做工夫時説。

大概德者，得也，不能離一箇「得」字。❶古經書雖是多就做工夫實有得上説，然亦有就本原來歷上論。如所謂「明德」者，是人生所得於天，本來光明之理，具在吾心者，故謂之「明德」。如孩提之童，無不知愛親敬兄，此便是得於天本明處。有所謂「達德」者，是古今天下人心之所同得，故以「達」言之。有所謂「懿德」者，是得天理之粹美，故以「懿」言之。又有所謂「德性」者，亦只是在我所得於天之正理，故謂之「德性」。又有所謂「天德」者，自天而言，則此理公共在天，得之爲天德；其道流行賦予，爲物之所得，亦謂之「天德」。若就人論，則人得天之理以生，亦謂之「天德」；其所爲純得天理之真，而無人僞之雜，亦謂之「天德」。

道與德不是判然二物，大抵道是公共底，德是實得於身，爲我所有底。

太極

太極只是渾淪極至之理，非可以氣形言。古經書説太極，惟見於《易》。《繫辭傳》曰「易有太極」。易只是陰陽變化，其所以爲陰陽變化之理，❷則太極也。又曰「三

❶「離」下，原有「得」字，據顧刻本删。
❷「以」，原脱，今據正德本、隆慶本補。

極之道」。「三極」云者，只是三才極至之理。其謂之「三極」者，以見三才之中各具一太極，[1]而太極之妙，無不流行於三才之中也。外此，百家諸子都説差了，都説屬氣形去。如《漢志》謂「太極函三爲一」，乃是指做天、地、人三箇氣形已具，而渾淪未判底物。老子説「有物混成，先天地生」，此正是指太極。莊子謂「道在太極之先」，所謂「太極」，亦是指三才未判、渾淪底物，而道又别是一箇懸空底物，在太極之先，則道與太極分爲二矣。不知道即是太極，道是以理之通行者而言，太極是以理之極至者而言。惟理之極至，所以古今人物通行；惟古今人物通行，所以爲理之極至。更無二理也。

「太極」字義不明，直至濂溪作《太極圖》，方始説得明白。所謂「無極而太極」，「而」字只輕接過，不可就此句中間，截作兩截看。「無極」是無窮極，只是説理之無形狀方體，正猶言「無聲無臭」之類。「太」之爲言甚也，「太極」是極至之甚，無可得而形容，故以「太」名之。此只是説理雖無形狀方體，而萬化無不以之爲根柢樞紐，以其渾淪極至之甚，故謂之「太極」。文公解此句，所謂「上天之載」是以理言；所謂「無聲無臭」，是解「無極」二字；所謂「萬化之樞紐、品彙之根柢」，是解「太極」二字；又結以「非太極之外復有無極也」，多少是分明！

太極只是以理言也。理，緣何又謂之極？極，至也。以其在中，有樞極之義。[2]

[1]「太」，原脱，今據正德本、隆慶本、顧刻本補。

[2]「極」，原作「紐」，今據正德本、隆慶本改。

如皇極、北極等，皆有在中之義。不可便訓「極」爲「中」。蓋極之爲物，常在物之中，四面到此，都極至，都去不得。如屋脊梁，謂之屋極者，亦只是屋之衆材四面湊合，到此處皆極其中；就此處分出去，布爲衆材，四面又皆停勻，無偏剩偏欠之處。如塔之尖處便是極。如北極，四面星宿皆運轉，惟此處不動，所以爲天之樞。若「太極」云者，又是就理論。天所以萬古常運，地所以萬古常存，人物所以萬古生生不息，不是各各自恁地，都是此理在中爲之主宰，便自然如此。就其爲天地主宰處論，❶恁地渾淪極至，故以「太極」名之。蓋總天地萬物之理，到此湊合，皆極其至，更無去處；及散而爲天地，爲人物，又皆一一停勻，無少虧欠，所以謂之「太極」。

太極只是總天地萬物之理而言，不可離了天地萬物之外，而別爲之論。纔說離天地萬物而有箇理，便成兩截去了。

畢竟未有天地萬物之先，必是先有此理。然此理不是懸空在那裏。纔有天地萬物之理，便有天地萬物之氣；纔有天地萬物之氣，則此理便全在天地萬物之中。周子所謂「太極動而生陽，静而生陰」，是有這動之理，便能動而生陽，纔動而生陽，則是理便已具於陽動之中；有這静之理，便能静而生陰，纔静而生陰，則是理便已具於陰静之中。然則纔有理，便有氣；纔有氣，理便全在這氣裏面。那相接處全無些子縫罅，如何分得孰爲先、孰爲後？所謂「動静無端，陰陽無始」。若分别得先後，便成偏在一邊，非渾淪極至之物。

❶「主」上，正德本、隆慶本有「萬物」二字。

老氏說「道在天地之先」，也略有此意。但不合都離了天、地、人物外，別説箇懸空底道理，❶把此後都做粗看了。

總而言之，只是渾淪一箇理，亦只是一箇太極；分而言之，則天地萬物各具此理，亦各有一太極，又都渾淪無欠缺處。自其分而言，便成許多道理；若就萬物上總論，則萬物統體渾淪，又只是一箇太極。人得此理具於吾心，❷則心爲太極。所以邵子曰「道爲太極」，又曰「心爲太極」。謂「道爲太極」者，言道即太極，無二理也。謂「心爲太極」者，只是萬理總會於吾心，此心渾淪是一箇理耳。只這道理流行，出而應接事物，千條萬緒，各得其理之當然，則是又各一太極。就萬事總言，其實依舊只是一理，是渾淪一太極也。譬如一大塊水銀，恁地圓，散而爲萬萬小塊，箇箇皆圓。合萬萬小塊，復爲一大塊，依舊又恁地圓。陳幾叟「月落萬川，處處皆圓」之譬，❸亦正如此。此太極所以立乎天地萬物之表，而行乎天地萬物之中，在萬古無極之前，而貫於萬古無極之後。自萬古而上，極萬古而下，大抵又只是渾淪一箇理，總爲一太極耳。此理流行，處處皆圓，無一處欠缺。纔有一處欠缺，便偏了，不得謂之太極。太極本體，本自圓也。

太極之所以極至者，❹言此理之至中、至明、❺至精、至粹、至神、至妙，至矣、盡矣，不可以復加矣。故强名之曰「極」耳。

無極之説，始於誰乎？柳子《天對》

❶「底」，原作「裏」，今據正德本、隆慶本、顧刻本改。

❷「具」，正德本、隆慶本作「聚」。

❸「落」，顧刻本作「映」。

❹「以」下，正德本、隆慶本、顧刻本有「爲」字。

❺「明」，正德本、隆慶本作「正」。

曰：「無極之極。」康節《先天圖説》亦曰：「無極之前，陰含陽也；有極之後，陽分陰也。」是周子以前已有無極之説矣。但其主意各不同，柳子、康節是以氣言，周子則專以理言之耳。

皇　極

《書》所謂「皇極」，「皇」者，君也；「極」者，以一身爲天下至極之標準也。孔安國訓作「大中」，全失了字義。人君中天下而立，則正身以爲四方之標準，故謂之「皇極」。若就君德論，則德到這處，極至而無以加。以孝言之，則極天下之孝；以弟言之，則極天下之弟。德極其至，而天下之人以爲標準，《周禮》所謂「以爲民極」，正是此意。

《詩》説「立我蒸民，莫匪爾極」，又是就牟麥上論。后稷以此教民，民亦以此爲準則。

皇極，域中之大寶，又是就崇高富貴之位而言。大君，極至之位，四面尊仰，無以復加，所以謂之「大寶」，亦謂之「寶極」。商邑，四方之極，則以其居中，爲四方之極，而四方輻輳，至此而無以復加也。

自孔安國訓「皇極」爲「大中」，後來谷永《疏》言「明王正五事，建大中以承天心」，便都循習其説，❶更不復知古人立字本義。且如「皇則受之，皇之不極」，訓爲「大則受之，大之不中」；「惟皇作極」，訓爲「惟大作中」，成甚等語？義理如何通得？

❶「循」，原作「尋」，今據正德本、隆慶本、顧刻本改。

中和

中和是就性情説。大抵心之體是性，性不是箇别物，只是心中所具之理耳。只這理動出外來便是情。中是未接事物，喜怒哀樂未發時，渾淪在這裏，無所偏倚，即便是性。❶ 及發出來，喜便偏於喜，怒便偏於怒，不得謂之中矣。然未發之中，只可言不偏不倚，却下不得「過」、「不及」字。及發出來皆中節，方謂之「和」。和是無所乖戾，只裏面道理發出來，當喜而喜，當怒而怒，無所乖戾於理，便是中節。中節亦只是得其當然之理，無些過，無些不及，與是理不相咈戾，故名之曰「和」耳。

「中者，天下之大本」，只是渾淪在此，萬般道理都從這裏出，便爲大本。「和者，天下之達道」，只是這裏動出，萬般應接，無少乖戾，而無所不通，是爲達道。

中有二義：有已發之中，有未發之中。未發是就性上論，已發是就事上論。已發之中，當喜而喜，當怒而怒，那恰好處，無過不及，便是中。此中即所謂和也。所以周子《通書》亦曰：「中者，和也。」是指已發之中而言也。

堯、舜、禹「允執厥中」，皆是已發之中。若是裏面渾淪未發，未有形影，如何執得？及發出來方可執。此事合當如此，彼事合當如彼，方有箇恰好準則，無太過、不及處，可得而操執之也。

《中庸》篇只舉喜、怒、哀、樂四者，只是舉箇大綱而已。其實從裏面發出來底，當

❶「即便」，正德本、隆慶本此二字互乙。

然而然，無所咈於理者，都是和。

釋氏之論，大概欲滅情以復性。李翺作《復性論》三篇，皆是此意。翺雖與韓文公遊，文公學無淵源，見理不明瑩，所以流入釋氏去。釋氏要喜怒哀樂百念都無，如何無得？只是有正與不正耳。正底便是天理，不正底便是人欲。

大抵「中和」之「中」，是專主未發而言。「中庸」之「中」，却又是含二義：有在心之「中」，有在事物之「中」。所以文公解「中庸」二字，必合内外而言，謂「不偏不倚、無過不及，而平常之理」，可謂確而盡矣。

中庸

文公解「庸」爲平常。非於「中」之外復有所謂「庸」，只是這中底發出於外，無過不及，便是日用平常道理。❶「平常」與「怪異」字相對，平常是人所常用底，怪異是人所不曾行，❷忽然見之，便怪異。如父子之親，君臣之義，夫婦之別，長幼之序，朋友之信，皆日用事，便是平常底道理，都無奇特底事。如堯、舜之揖遜，湯、武之征伐，夷、齊之立節，三仁之制行；又如視之思明、聽之思聰，色之思温，貌之思恭，與夫足容之重、手容之恭、頭容之直、氣容之肅，及言忠信、行篤敬、居處恭、執事敬等類，論其極致，只是平常道理。凡日用間人所常行而不可廢者，便是平常道理。惟平常，故萬古常行而不可易。如五穀之食、布帛之衣，萬古常不可改易，可食可服而不可厭者，無他，只是

❶「平常」，原脱，今據正德本、隆慶本、顧刻本補。
❷「行」，正德本、隆慶本、顧刻本作「見」。

平常耳。故平常則自有不可易之義。❶自餘珍奇底飲食、衣服，則可供一時之美，終不可以爲常。若常常用之，則必生厭心矣。

程子謂「不易之謂庸」，説得固好，然於義未盡，不若文公「平常」之説爲明備。蓋「平常」字包得「不易」字意，「不易」字包不得「平常」字意，其實則一箇道理而已。游定夫謂：❷「中和以性情言，是分體用動静，相對説；中庸以德行言，是兼行事，相合説。」

禮樂

禮樂有本有文。禮只是中，樂只是和，中和是禮樂之本。然本與文二者不可一闕。禮之文，如玉帛俎豆之類。樂之文，如聲音節奏之類。須是有這中和，而又文之以玉帛俎豆、聲音節奏，方成禮樂。不只是偏守中和底意思，便可謂之禮樂。

就心上論，禮只是箇恭底意，❸樂只是箇和底意，❹本是裏面有此敬與和底意。然此意何自而見？須於賓客祭祀時，將之以玉帛，寓之以籩豆，播之於聲音節奏間，如此則内外本末相副，方成禮樂。若外面有玉帛鐘鼓，而裏面無和敬之心以實之，則不成禮樂。若裏面有和敬之心，而外面無玉帛鐘鼓以將之，亦不成禮樂。

禮樂亦不是判然二物，不相干涉。禮只是箇序，樂只是箇和。纔有序便順而和，

❶「可」，正德本、隆慶本無此字。
❷「游定夫謂」，正德本、隆慶本無此四字。
❸「恭」下，正德本、隆慶本有「敬」字。
❹「和」下，正德本、隆慶本有「樂」字。

失序便乖而不和。❶如兩箇椅子，纔下得失倫序，便乖戾不和。如父子、君臣、兄弟、夫婦，所以相戕相賊、相争相鬬、相仇相怨，如彼其不和者，都緣是先無箇父子、君臣、兄弟、夫婦之禮，❷無親義序别，便如此。

禮樂無所不在，所謂「明則有禮樂，幽則有鬼神」，如何離得？如盜賊至無道，亦須上下有統屬，此便是禮底意。纔有統屬，便自相聽從、自相和睦，這便是樂底意。又如行路人，兩箇同行，纔存箇長少次序。長先少後，便相和順而無争。其所以有争鬬之心，皆緣是無箇少長之序。既自先亂了，安得有和順底意？於此益見禮先而樂後。❸

人徒見升降裼襲有類乎美觀，鏗鏘節奏有近乎末節，以爲禮樂若無益於人者，抑不知釋回增美，❹皆由於禮器之大備，而好善聽過，皆本於樂節之素明。禮以治躬，則莊敬不期而自肅。樂以治心，則鄙詐不期而自消。蓋接於視聽者，所以養其耳目，而非以娛其耳目；形於舞蹈者，所以導其血氣，而非以亂其血氣，則禮樂之用可知矣。

經權

用權須是位高方可。❺經與權相對：經是日用常行道理；權也是正當道理，但

❶「乖」下，正德本、隆慶本、顧刻本有「戾」字。
❷「兄弟夫婦」，原作「夫婦兄弟」，今據正德本、顧刻本改。
❸「益」，原誤作「抑」，今據顧刻本改。
❹「回」，原誤作「面」，今據正德本、隆慶本、顧刻本改。
❺「用權」至「方可」，正德本、隆慶本無此八字。

非可以常行，與日用常行底異。《公羊》謂「反經而合道」，説誤了。既是反經，焉能合道？權只是濟經之所不及者也。

「權」字乃就秤錘上取義。秤錘之爲物，能權輕重以取平，故名之曰「權」。權者，變也。在衡有星兩之不齊，權便移來移去，隨物以取平。亦猶人之用權度揆度事物，以取其中相似。

經所不及，須用權以通之。然用權須是地位高方可，非理明義精便差却，到合用權處亦看不出。權雖經之所不及，實與經不相悖，經窮則須用權以通之。柳宗元謂「權者，所以達經也」，説得亦好。蓋經到那裏行不去，非用權不可濟。如君臣定位，❶經也；桀、紂暴横，天下視之爲獨夫，此時君臣之義已窮，故湯、武征伐以通之，所以行權也。男女授受不親，此經也；嫂溺而不援，便是豺狼，故援之者，所以通乎經也。如危邦不入，亂邦不居，此經也；「佛肸召，子欲往」，則權也。然須聖人理明義精，方用得不差。

權，只是時措之宜。「君子而時中」，時中便是權。天地之常經是經，古今之通義是權。

問權與中何別？曰：知中然後能權，由權然後得中。中者，理所當然而無過不及者也。權者，所以度事理而取其當然，無過不及者也。

《論語》從共學至可與立，方可與權。天下事到經所不及處，實有礙，須是理明義精，方可用權。且如武后易唐爲周，張柬之輩於武后病中扶策中宗出來。《管見》説武

❶「位」，正德本、隆慶本、顧刻本作「分」。

后「乃社稷之賊，❶又是太宗才人，無婦道，當正大義，稱高祖、太宗之命，廢爲庶人而賜之死」。但天下豈有立其子而殺其母？南軒謂「此時當別立箇賢宗室，不應立中宗」，他也只見得後來中宗不能負荷，故發此論。文公謂：「南軒之説亦未是，須是身在當時，親見得人心事勢是如何。」如人拳拳中宗，中宗又未有失德，如何廢得？人心在中宗，纔廢便亂。須是就當時看得端的，方可權度。所以用權極難。

先生所編文公《竹林精舍語録》云：❷以後來言之，則中宗不可立；以當時言之，中宗又未有可廢之罪。天下人心皆矚望中宗，高宗別無子，不立中宗，又恐失天下之望。是時承乾亦有子，但人心不屬，若卒然妄舉，失人心，❸做不行。又事多最難處，今生數百年後，只據史傳所載，不見得當時事情，亦難斷定。須是身在當時，親見那時事情如何。若人心不在中宗，方可別立宗室；若人心在中宗，只得立中宗。❹

文中子説：「權義舉而皇極立。」説得亦未盡。權固義精者，然後用得不差，然經亦無義不得。蓋合當用經時須用經，當用權時須用權，❺度此得宜便是義，便是二者都不可無義。如秦王世民殺太子建成，是不當用權而用權者也。王、魏不死於建成

❶「管」上，顧刻本有「胡氏」二字，胡寅著有《致堂讀史管見》。

❷「云」，原作「亦」，今據正德本改。

❸「失」上，顧刻本有「便」字。

❹「先生」至「只得立中宗」，當爲陳淳門人王雋按語。句中「先生」指陳淳，「文公」指朱熹。參見《北溪先生大全文集》卷十《竹林精舍録後序》。

❺「當」上，正德本、隆慶本、顧刻本有「合」字。

而事太宗，是當守經而不守經者也。❶自魏、晉而下，皆於國統未絶，而欺人孤寡，托爲受禪，皆是當用經而不用經，不當用權而用權者也。又如季札，終於固讓而不肯立，卒自亂其宗國，是於守經中見義不精者也。張柬之等五王反正，中宗誅諸武而留一武三思，卒自罹禍之慘，是於用權中見義不精者也。

義利

義與利相對而實相反。纔出乎義，便入乎利，其間相去甚微，學者當精察之。自文義而言，義者，天理之所宜；利者，人情之所欲，欲是所欲得者。就其中推廣之，纔是天理所宜底，即不是人情所欲；纔是人情所欲底，即不合於天理之所宜。天理所宜者，即是當然而然，無所爲而然也。人情所欲者，只是不當然而然，有所爲而然也。天理所宜是公，人情所欲是私。如貨財、名位、爵禄等，此特利之粗者。如計較强弱多寡便是利，如取己之便宜亦是利，如求名覬效，如徇己自私，如徇人情而爲之，如有外慕底心，皆是利。然貨財、名位、爵禄等，亦未可便做利，只當把一件事看，❷但此上易陷於利耳。

古人取民，惟以井田什一之賦。此是取以爲天下國家經常之用，❸不可缺者。其餘山林川澤，悉與民共之，無一毫私取以爲己有。蓋聖人出來君天下，姑以應天下之

❶「是」下，正德本、隆慶本、顧刻本有「合」字。
❷「當把」，正德本、隆慶本此二字互乙。
❸「取」上，正德本、隆慶本、顧刻本上有「所當」二字。

道，似不可闕，但當營而營，當取而取，便是義。若出於詭計左道，不當營而營，不當取而取，便是利。有一般人，已自足用，又過用心於營殖，固是利。又有一般人，生長富足，不復營殖，若不爲利，然吝嗇之意篤，計較之心重，合當切用，一毫不拔，此尤利之甚者。如名位爵禄，得之以道，非出於私意計較，是當得而得，便是義。若得之不以道，出於私意計較，是不當得而得，如鬻爵鬻舉、左道圖薦、章苞苴、營差遣等類，皆是利。如萬鍾不辨禮義，乃爲宫室、妻妾、所識窮乏而受之，便是利。原思爲宰，義當受常禄之粟九百，他却以爲多而辭之，便是利，❷不是義。❸

望，不以天下爲己利。所以凡事皆公天下之大義而爲之，分天下之地爲萬國，與有德有功者共之。王畿千里，公侯百里，伯七十里，子男五十里，庶人受田百畝。孟子謂「行一不義、殺一不辜而得天下，不爲」，最説得聖人心上大義出。天下是至大底物，一不義、不辜，是至微底事，不肯以其所至微而易其所至大，可見此心純是義，無一點利底意思。後世以天下爲己私，已是利了，及做一切事，都是利。毁封建公天下之大法，而爲郡縣，欲總天下之權歸於己，不能井天下之田以授民。民自賣田爲生，❶官司又取他牙税。及秋夏取税，名色至多，至茶鹽酒酤，民生公共急切之用，盡括爲己有。凡此等大節目處，都是自利之私，無一點義。其他詭譎自私微細曲折處，更不待説。

在學者論之，如貨財亦是人家爲生之

❶「賣」，正德本、隆慶本、顧刻本作「買」。
❷「是」，隆慶本作「見」。
❸「是」，隆慶本作「見」。

子華爲師，使於齊，義不當請粟，而冉子爲之請，便是利。周公以叔父之親處三公，享天下之富，是義之所當享。季氏以魯卿而富於周公，乃過於封殖，便是利。

有所爲而爲，如有所慕而爲善，有所畏而不爲惡，皆是利。如爲穫而耕，爲畬而菑，便是利。於耕而望穫，利；於菑而望畬，亦是利。《易》曰：「不耕穫，不菑畬。」是無所爲於前，無所覬於後，此方是義。如「哭死而哀，非爲生也；經德不回，非以干禄也；言語必信，非以正行也」，此皆是當然而然，便是義。如爲生而哀，爲干禄而不回，爲正行而必信，便是利。如赤子入井，是所當救，而惻隱自生於中，便是義。若爲内交要譽，惡其聲而然，便是利。

計較之私，如以天下儉其親，便是利。齊王見牛不忍，固是仁心之發，然以小易大，便是利。子貢欲去告朔之餼羊，是計較無益之費，便是利。孔子愛其禮，不愛其羊，便是義。梁惠王移民移粟，計較民之多寡，是利。顔子犯而不校。若計較曲直勝負，亦是利。或論文而曰「我工爾拙」，論功而曰「我高爾低」，論德而曰「我優爾劣」，皆是利。❶

取己便宜，小處如共食而自揀其美，如共處而自擇其安，共市物而爭取其尤，都是利。大處如舍義取生，固人之所欲，然義所當死，只得守義而死，豈可以己不便，而生顧戀之私？如揚雄甘事王莽，已自錯了，後來迫於追捕，又却投閣，是偷生惜死，忘義顧利。魏徵背建成而事太宗，李陵戰敗而降虜，皆是忘義惜死，取己自便。

❶ 此段下，顧刻本有雙行小字：「萍鄉胡氏曰：齊王以小易大，便是利，此句不可以辭害志。」

求名之私，如好名，能讓千乘之國；如以德報怨，欲求仁厚之名；仲子避兄離母居於陵，欲沽廉潔之名；微生高乞醯，掠美市恩以歸於己，都是利於美名。

徇己自私，如爲己謀則盡心，爲他人謀則不盡心，是利。如齊王好色好貨，不與民同，亦是利。凡處父子、君臣、夫婦、兄弟、朋友之間，纔有一毫自私之心，而不行乎天理之當然，皆是利。雖公天下事而以私心爲之，亦是利。

徇人情，是凡事不顧理之當然，只徇人情而不敢決，便是利。如劉琮以荊州降曹操，則是魏之荊州矣。是時先主未有可據之地，孔明欲取之，以爲興王業之本，此正大義所當然。先主不決以大義，却顧戀劉表之私情，而不忍取，是利也。

覬效，如先難後獲、先事後得，皆是先盡其在我所當爲，而不計效。仁人明道不計功，正誼不謀利。自漢以來，無人似董仲舒看得如此分明。如揠苗助長，便是望效太速。太宗即位四年，外户不閉，斗米三錢，方是小康，便道行仁義既效，便有矜色。

外慕，如今科舉之學，全是外慕。自嬰孩便專學綴緝，爲取科名之具，至白首不休，切身義理全無一點，或有早登科第，便又專事雜文，爲干求遷轉之計，一生學問，全是脱空。古之學爲己，今之學爲人。爲己是無所慕，爲人是有所慕，此便有義利之分。義利界分，最要别白分明。若不别白分明，則有義之似利、利之似義，便都含糊没分曉了，末梢歸宿，❶只墮在利中去，❷更

❶「梢」，原誤作「稍」，今據正德本、顧刻本改。
❷「墮」，原誤作「隨」，今據正德本、隆慶本、顧刻本改。

無復有義矣。

鬼　神 魂魄附

鬼神一節，説話甚長，當以聖經説鬼神本意作一項論，又以古人祭祀作一項論，又以後世淫祀作一項論，又以後世妖怪作一項論。

程子曰：「鬼神者，造化之迹也。」張子曰：「鬼神者，二氣之良能也。」説得皆精切。造化之迹，以陰陽流行著見於天地間者言之。良能，言二氣之往來，❶是自然能如此。大抵鬼神只是陰陽二氣之屈伸往來。自二氣言之，神是陽之靈，鬼是陰之靈。靈云者，只是自然屈伸往來恁地活爾。自一氣言之，則氣之方伸而來者屬陽，爲神；氣之已屈而往者屬陰，爲鬼。如春夏是氣之方長，屬陽，爲神；秋冬是氣之已退，屬陰，爲鬼。其實二氣只是一氣耳。

天地間無物不具陰陽，陰陽無所不在，則鬼神亦無所不有。大抵神之爲言伸也，伸是氣之方長者也；鬼之爲言歸也，歸是氣之已退者也。自天地言之，天屬陽，神也；地屬陰，鬼也。就四時言之，春夏氣之伸，屬神；秋冬氣之屈，屬鬼。又自晝夜分之，晝屬神，夜屬鬼。就日月言之，日屬神，月屬鬼。又如鼓之以雷霆，潤之以風雨，是氣之伸，屬神；及至收斂後，帖然無蹤跡，是氣之歸，屬鬼。以日言，則日方升屬神，午以後漸退，屬鬼。以月言，則初三生明屬神，到十五以後屬鬼。如草木生枝生葉時屬神，衰落時屬鬼。如潮之來屬神，潮之退

❶「之」下，正德本、隆慶本、顧刻本有「屈伸」二字。

屬鬼。凡氣之伸者皆爲陽，屬神；凡氣之屈者皆爲陰，屬鬼。古人論鬼神，大概如此，更在人自體究。

《禮運》言「人者，陰陽之交，鬼神之會」，説得亦親切。此真聖賢之遺言，非漢儒所能道也。蓋人受陰陽二氣而生，此身莫非陰陽。如氣陽血陰，脈陽體陰，頭陽足陰，上體爲陽下體爲陰。至於口之語默、目之寤寐、鼻息之呼吸、手足之屈伸，皆有陰陽分屬。不特人如此，凡萬物皆然。《中庸》所謂「體物而不遺」者，言陰陽二氣爲物之體，而無不在耳。天地間無一物不是陰陽，則無一物不具鬼神。

《祭義》「宰我問鬼神」一段甚長，説得極好。如曰「氣也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也」云云，鄭氏注謂：「口鼻之呼吸爲魂，耳目之聰明爲魄。」又解得明切。子産謂：「人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂。」斯言亦真得聖學之遺旨。所謂始化，是胎中略成形時。人初間纔受得氣，便結成箇胚胎模樣，是魄。既成魄，便漸漸會動，屬陽，曰魂。及形既生矣，神發知矣，故人之知覺屬魂，形體屬魄。陽爲魂，陰爲魄。魂者，陽之靈而氣之英；魄者，陰之靈而體之精。如口鼻呼吸是氣，那靈活處便是魂；❶耳目視聽是體，那聰明處便是魄。❷《左傳》曰：「心之精爽，是謂魂魄。」《淮南子》曰：「陽神爲魂，陰神爲魄。」「魂魄」二字，正猶「精神」二字。神即是魂，精即是魄。魂屬陽，爲神；魄屬陰，爲鬼。

就人身上細論，大概陰陽二氣，會在吾

❶「是」，正德本、隆慶本、顧刻本作「屬」。

❷「是」，正德本、隆慶本、顧刻本作「屬」。

身中，❶爲鬼神。以寤寐言，則寤屬陽，寐屬陰。以語默言，則語屬陽，默屬陰。及動静、進退、行止等，分屬皆有陰陽。凡屬陽者皆爲魂，爲神；凡屬陰者皆爲魄，爲鬼。

人自孩提至於壯，是氣之伸，屬神；中年以後，漸漸衰老，是氣之屈，屬鬼。以生死論，則生者氣之伸，死者氣之屈。就死上論，則魂之升者爲神，魄之降者爲鬼。魂氣本乎天，故騰上；體魄本乎地，故降下。《書》言「帝乃殂落」，正是此意。殂是魂之升上，落是魄之降下者也。

《易》曰：「精氣爲物，游魂爲變，故知鬼神之情狀。」言陰精陽氣聚而生物，乃神之伸也，而屬乎陽。魂游魄降，散而爲變，乃鬼之歸也，而屬乎陰。鬼神情狀，大概不過如此。

以上論鬼神本意

古人祭祀，以魂氣歸于天，體魄歸于地，故或求諸陽，或求諸陰。如《祭義》曰：「燔燎羶薌，見以蕭光，以報氣也。」「薦黍稷，羞肝肺首心，加以鬱鬯，以報魄也。」《郊特牲》曰：「周人尚臭，灌用鬯臭，鬱合鬯，臭陰達於淵泉。」「既灌，然後迎牲，致陰氣也。」「蕭合黍稷，臭陽達於牆屋，故既奠，然後焫蕭合羶薌，凡祭謹諸此。」又曰：「祭黍稷加肺，祭齊加明水，報陰也。取膟膋燔燎升首，報陽也。」所以求鬼神之義，大概亦不過此。

《樂記》謂「明則有禮樂，幽則有鬼神」，鬼神即是禮樂道理。以樂祀神，樂聲發揚，屬陽。以禮祀鬼，禮是定底物，屬陰。故《樂記》説：「樂者敦和，率神而從天；禮者

❶「中」上，正德本、隆慶本、顧刻本有「之」字。

別宜，居鬼而從地。」《祭義》論「春禘秋嘗」，以「春，雨露既濡，君子履之，必有怵惕之心，如將見之」。「秋，霜露既降，君子履之，必有悽愴之心，非其寒之謂也」。故「樂以迎來，哀以送往，故禘有樂而嘗無樂」，意亦如此。

夫子謂：「吾不與祭，如不祭。」蓋緣誠意既不接，幽明便不交。

范氏謂「有其誠則有其神，無其誠則無其神」，此説得最好。誠，只是真實無妄，雖以理言，亦以心言。須是有此實理，然後致其誠敬，而副以實心，豈不歆享？且如季氏，不當祭泰山而冒祭，是無此實理矣。假饒極盡其誠敬之心，與神亦不相干涉，泰山之神，亦不吾享。大概古人祭祀，須是有此實理相關，然後三日齋，七日戒，以聚吾之精神。吾之精神既聚，則所祭者之精神亦聚，必自有來格底道理。

人與天地萬物，皆是兩間公共一箇氣。子孫與祖宗，又是就公共一氣中有箇脈絡相關係，尤爲親切。謝上蔡曰：「祖考精神，便是自家精神。」故子孫能極盡其誠敬，則己之精神便聚，而祖宗之精神亦聚，便自來格。今人於祭自己祖宗正合著實處，却都鹵莽了，只管胡亂外面祀他鬼神，必極其誠敬，❶不知他鬼神與己何相關係！假如極其誠敬，備其牲牢，若是正神，不歆非類，必無相交接之理；若是淫邪，苟簡竊食而已，亦必無降福之理。

古人宗法，子孫於祖先，亦只是嫡派方承祭祀，在旁支不敢專祭。況祖先之外，豈

❶「必」，正德本作「心」。

可又招許多淫祀之鬼入來？❶今人家家事神事佛，是多少淫祀！孔子謂：「非其鬼而祭之，諂也。」今人諂祀鬼神，不過只是要求福耳，不知何福之有！

神不歆非類，民不祀非族。古人繼嗣，大宗無子，則以族人之子續之，取其一氣脈相爲感通，可以嗣續無間。此亦至正大公之舉，而聖人所不諱也。後世理義不明，人家以無嗣爲諱，不肯顯立同宗之子，多是潛養異姓之兒，陽若有繼，而陰已絶矣。蓋自春秋鄫子取莒公子爲後，故聖人書曰：「莒人滅鄫。」非莒人滅之，以異姓主祭祀，滅亡之道也。秦以呂政絶，晉以牛叡絶，亦皆一類。仲舒《繁露》載漢一事：有人家祭，用祝降神。祭畢，語人曰：「適所見甚怪，有一官員公裳盛服，欲進而躊躇不敢進，有一鬼蓬頭衩袒，手提屠刀，勇而前歆其祭，是何神也？」主人不曉其由。有長老説：「其家舊日無嗣，乃取異姓屠家之子爲嗣，即今主祭者，所以只感召得屠家父祖而來，❷其繼立本家之祖先，非其氣類，自無交接感通之理。」然在今世論之，立同宗又不可泛。蓋姓出於上世聖人所造，正所以别生分類。自後有賜姓、匿姓者，又皆混雜。故立宗者，又不可恃同姓爲憑，須審擇近親，有來歷分明者立之，則一氣所感，父祖不至失祀。今世多有取女子之子爲後，以姓雖異，而有氣類相近，似勝於姓同而屬疏者。❸然晉賈充以外孫韓謐爲後，當時太常博士秦秀已議其昏亂紀度。是則氣類雖近，而姓

❶「祀」，正德本、隆慶本作「昏」。
❷「得」下，正德本、隆慶本、顧刻本有「他」字。
❸「同」，原誤作「異」，今據正德本、隆慶本改。

氏實異，此説亦斷不可行。

天子祭天地，諸侯祭社稷及其境内之名山大川，大夫祭五祀，士庶祭其先。古人祀典，品節一定，不容紊亂。在諸侯，不敢僭天子而祭天地；在大夫，亦不敢僭諸侯而祭社稷山川。如季氏旅泰山，便不是禮。《曲禮》謂：「非所當祭而祭之，名曰淫祀。淫祀無福。」淫祀不必皆是不正之鬼。假如正當鬼神，自家不應祀而祀他，便是淫祀。如諸侯祭天地，大夫祭社稷，季氏旅泰山，便是淫祀了。

古人祭祀，各隨其分之所至。天子中天地而立，爲天地人物之主，故可以祭天地。諸侯爲一國之主，故可祭一國社稷山川。如春秋時楚莊王不敢祭河，以非楚之望，緣是時理義尚明，故如此。如士人，只得祭其祖先。自祖先之外，皆不相干涉，無可祭之理。然支子不當祭祖而祭其祖，伯叔父自有後而吾祭之，皆爲非所當祭而祭，亦不免爲淫祀。

古人祭天地山川皆立尸，誠以天地山川只是陰陽二氣。用尸，要得二氣來聚這尸上，不是徒然歆享，所以用灌、用燎、用牲、用幣，大要盡吾心之誠敬。吾心之誠敬既盡，則這天地山川之氣便自關聚。

天子是天地之主，天地大氣關係於一身，極盡其誠敬，則天地之氣關聚，便有感應處。諸侯只是一國之主，只祭境内之名山大川，極盡其誠敬，則山川之氣，便聚於此而有感召。❶皆是各隨其分限大小如此。

❶「召」，正德本、隆慶本作「應」。

山林、川谷、丘陵，能出氣爲雲雨者，❶皆是神。日月星辰，民所瞻仰者，亦皆曰神。其在人，則法施於人則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能禦大災則祀之，能捍大患則祀之。古人非此族也，不在祀典，見《祭法》篇，甚詳。若後世祭祀，便都没理會了。

大夫祭五祀，乃是門、户、竈、行、中霤。自漢以來，以井易行。古者穴處，上爲牖，取明之處名曰中霤，只是土神。士人又不得兼五祀，間舉一兩件。在《士喪禮》，却有「疾病禱于五祀」之文，而無其祭。

鄭康成注《月令》，春祀户謂：「陽氣出，祀之於户内，陽也。」夏祀竈謂：「陽氣盛熱於外，祀之於竈，從熱類也。」秋祀門謂：「陰氣出，祀之於門外，陰也。」冬祀行謂：「陰盛寒於水，祀之於行，從辟除之類也。」中央祀中霤謂：「土主中央而神在室。」於此亦見漢時禮學猶明，❷論鬼神，猶主於陰陽爲言，猶未失先王之遺意也。

古人祀典，自《祭法》所列之外，又有道有德者死，則祭。於瞽宗，以爲樂祖。此等皆是正祠。後世如忠臣義士，蹈白刃、衛患難，如張巡、許遠，死於睢陽，立雙廟。蘇忠勇公於邕州，❸死節甚偉，合立廟於邕。今真侯立祠於本州，❹亦宜。如漳州靈著王，以死衛邦人，而漳人立廟祠之。❺凡此等忠臣義士之祠，❻皆是正當。然其祠宇，須官

❶「出」，正德本、隆慶本作「爲」。
❷「禮」，原誤作「理」，今據正德本、隆慶本改。
❸「公」，正德本、隆慶本作「死」。
❹「真」，原誤作「貢」，今據正德本、隆慶本改。
❺「祠」，顧刻本作「祀」。
❻「等」，原脱，今據正德本、隆慶本補。

司爲嚴其扃鑰，開閉有時，不與民間褻瀆，乃爲合禮。在民間，只得焚香致敬而已，亦不可越分而祭。

以上論祭祀祀典

大凡不當祭而祭，皆曰淫祀。淫祀無福，由脈絡不相關之故。後世祀典，只緣佛老來，都亂了。如老氏設醮，以庶人祭天，有甚關係？如釋迦亦是胡神，與中國人何相關？假如忠臣義士、配享元勳，若是己不當祭，皆爲外神，皆與我無相干涉。自聖學不明於世，鬼神情狀都不曉。如畫星辰，都畫箇人，以星君目之。如泰山，曰天齊仁聖帝，在唐封爲天齊王，到本朝，以東方主生，加「仁聖」二字，封帝。帝只是一上帝而已，安有五帝？豈不僭亂！況泰山只是箇山，安有人形貌？今立廟，儼然垂旒端冕，衣裳而坐。又立后殿於其後，不知又是何山可以當其配，而爲夫婦耶？人心迷惑，一至於此。據泰山在魯封内，惟魯公可以祭。今隔一江一淮，與南方地脈全不相交涉，而在在諸州縣，皆有東嶽行祠。此亦朝廷禮官失講明，而爲州縣者不之禁。蚩蚩愚民，本不明理，亦何足怪。

南嶽廟向者回禄，太尉欲再造，問於五峯先生。先生答以「天道與人事本一理，在天爲皇天上帝，在人爲大君。大君有二，則人事亂矣。五嶽視三公，與皇天上帝並爲帝，則天道亂矣。而世俗爲塑像，爲立配，爲置男女，屋而貯之，褻瀆神示之甚」。後南軒又詳之曰：「川流山峙，是其形也，而人之也，何居？其氣之流通，可以相接也，而宇之也，何居？」皆可謂正大之論，甚發愚蒙，破聾瞽。

上段云古人祭天地山川皆立尸，

要得氣來聚這尸上。據此說，則祭山川而人其形，疑亦古人立尸之意，惜不及質之先生。❶

世俗鄙俚，以三月二十八日爲東嶽聖帝生朝，闔郡男女，於前期徹晝夜、就通衢禮拜，會于嶽廟，謂之朝嶽，爲父母亡人拔罪。及至是日，必獻香燭上壽。不特此爾，凡諸廟皆有生朝之禮，當其日，則士夫民俗皆獻香燭，慇懃致酒上壽。按古經書，本無生日之禮。伊川先生已說破：「人無父母，生日當倍悲痛，安忍置酒張樂以爲樂？若具慶者可也。」以李世民之忍，猶能於是日感泣，思慕其親，亦見天理之不容泯處。故在人講此禮，以爲非禮之禮。然於人之生存而祝其壽，猶有說。鬼已死矣，而曰「生朝」、「獻壽」者，何爲乎？

伊川破橫渠定龍女衣冠從夫人品秩事，謂：「龍，獸也，豈可被人衣冠？且大河之塞，乃天地、祖宗、社稷之佑及吏卒之力，龍何功之有？」其言可謂甚正大，又以見張、程學識淺深之不同。世俗事真武，呼爲「真聖」，只是北方玄武神。真宗尚道教，避聖祖諱，改「玄」爲「真」。北方玄武乃龜蛇之屬，後人不曉其義，畫真武，作一人散髮握劍，足踏龜蛇，競傳道教中某代某人修行如此。

江、淮以南，自古多淫祀。以其在蠻夷之域，不沾中華禮義。狄仁傑毀江、淮淫祠一千七百區，所存者，惟夏禹、伍子胥二廟。伊川先生猶以爲存伍子胥廟爲未是，伍子胥可血食於吳，不可血食於楚。今去狄公未久，而淫祀極多，皆緣世教不

❶「上段云」至「質之先生」，疑爲陳淳門人王雋按語。

明，民俗好怪。始者土居尊秩無識者唱之，繼而羣小以財豪鄉里者輔之，下焉則里中破蕩無生産者，假托此裒斂民財，爲衣食之計，是以上而州縣，下至閭巷村落，無不各有神祠。朝廷禮官又無識庸夫，多與之計較封號，是以無來歷者皆可得封號，有封號者皆可歲歲加大。若欲考論邪正，則都無理會了。

後世看理不明，見諸神廟有靈感響應者，則以爲英靈神聖之祠，在生必聰明正直之人也。殊不知，此類其間煞有曲折：一樣是富貴權勢等人，如伯有爲厲，子産所謂「用物精多則魂魄强」之類；一樣是壯年蹈白刃而死，英魂不散底人；❶一樣是生稟氣厚精爽强底人，❷死後未便消散；一樣是人塑神像時，捉箇生禽之猛鷙者，如猴、烏之屬，生藏於腹中。此物被生劫而死，魂魄不散，衆人朝夕焚香禱祝，便會有靈。其靈乃此物之靈，非關那鬼神事。一樣是人心以爲靈，❸衆人精神都聚在那上，便自會靈，如白鰲大王之類；一樣是立以爲祠，便有依草附木底沉魂滯魄來，竊附於其上；一樣又是山川之靈，廟宇坐據山川雄猛處，氣作之靈。又有本廟正殿不甚靈，而偏旁舍人有靈者，是偏旁坐得山川正脈處故也。又有都不關這事，只是隨本人心自靈，人心自極其誠敬則精神聚，❹所占之事自有脈絡相關，便自然感應，吉凶毫髮不差，只緣都是

❶「不」，正德本、隆慶本作「未」。
❷「爽」，正德本、隆慶本作「神」。
❸「心」下，正德本有「歸」字。
❹「一樣是立以爲祠」至「則精神聚」，正德本作：「一樣又是山川雄峙，廟宇坐得其穴，此氣自靈。又有是人之本心自有靈處。」

一理一氣故耳。所謂「齋戒，以神明其德夫」，即此意。

湖南風俗，淫祀尤熾，多用人祭鬼，或村民裒錢買人以祭，或捉行路人以祭。聞説有一寒士被捉，縛諸廟柱，半夜有大蛇張口欲食之，其人識一呪，只管念呪，蛇不敢食，漸漸退縮而去。明早，士人得脱，訴諸官，人以爲呪之靈所致。是不然：凡虎獸等食人者，多是挑之，使神色變動方食，神色不動，則不敢食。若此人者，心自以爲必死，無可逃，更不復有懼死之念矣。只一味靠呪，口只管念呪，心全在呪上，更無復有變動之色，故蛇無由食之，亦猶虎不食澗邊嬰兒之類，非關呪靈之謂也。

聞説南軒曾差一司户破一大王廟，❶纔得牒，即兩脚俱軟，其人卧乘輿而往。到廟中取大王像，剖其腹，有盤數重，❷中有小合，盛一大白蟲，活走，急投諸油煎之。纔破合見蟲，脚便立愈。推此，其他可以類見。

以上論淫祀

天地間亦有沉魂滯魄，不得正命而死者，未能消散，有時或能作怪，但久後當自消。亦有抱冤未及雪者，屢作怪，纔覺發便帖然。如後漢王純驛中女鬼，❸及朱文公斷龍巖妻殺夫事。

大抵「妖由人興」。凡諸般鬼神之旺，❹都是由人心興之。人以爲靈則靈，不以爲靈則不靈。人以爲怪則怪，不以爲怪則不怪。伊川尊人官廨多妖，或報曰：「鬼擊鼓。」其母曰：「把搥與之。」或報曰：「鬼搖

❶「大王廟」，正德本作「淫祠」。
❷「盤」，正德本作「盒」。
❸「王純」，《後漢書》作「王忳」。
❹「旺」，顧刻本作「怪」。

扇。」其母曰：「他熱故耳。」後遂無妖。只是主者不爲之動，便自無了。細觀左氏所謂「妖由人興」一語，極説得出。❶明道石佛放光之事亦然。

昔有僧入房將睡，暗中誤踏破一生茄，心疑爲蟾蜍之屬，卧中甚悔其枉害性命。到中宵，忽有扣門覓命者，僧約明日爲薦拔。及天明見之，乃茄也。此只是自家心疑，便感召得游魂滯魄附會而來。又如《遺書》載：一官員於金山寺薦拔亡妻之溺水者，忽婢妾作亡魂胡語，❷言死之甚冤。數日後有漁者救得妻，送還之。此類甚多，皆是「妖由人興」。人無釁焉，妖不自作。

賴省幹占法有「鬼附耳語」。人來占者，問姓幾畫、名幾畫，其人對面默數，渠便道得。或預記定其畫，臨時更不點數，只問及便答，渠便道不得。則「思慮未起，❸鬼神莫知」，康節之言，亦見破此精微處。

張亢郡君死後，❹常來與語，説渠心下事。一道士與圍棊，而妻來，道士捉一把棊子，包以紙，令持去問，張不知數，便道不得。曰：「我後不來矣。」此未必真是其妻，乃沉魂滯魄，隨張心感召而來，被道士窺破此機，更使不得。❺世之扶鶴下仙者亦如此。識字人扶得，不識字人扶不得。能文人扶，則詩語清新；不能文人扶，則詩語拙嫩。問事而扶鶴，❻人知事意則寫得出，不知事意則寫不出。與吟詠作文章，則無不

❶「極説得出」，正德本作「説得極出」。
❷「胡」，正德本作「扶」。
❸「則」下，正德本、隆慶本有「知」字。
❹「亢」，原誤作「元」，今據正德本、隆慶本改。
❺「得」，正德本、隆慶本作「行」。
❻「而」，原作「人」，今據正德本、隆慶本、顧刻本改。

通；問未來事則全不應。亦可自見。此非因本人之知而有假托，蓋鬼神幽陰，乃藉人之精神發揮，隨人知識所至耳，便見妖非由人不可。

昔武三思置一妾，絶色，士夫皆訪觀。狄梁公亦往焉。妾逃遁不見，武三思搜之，在壁隙中語曰：「我乃花月之妖，天遣我奉君談笑。梁公，時之正人，我不可以見。」蓋端人正士有精爽清明，鬼神魑魅自不敢近，所謂「德重鬼神欽」。鬼神之所以能動人者，❶皆由人之精神，自不足故耳。

以上論妖怪

「敬鬼神而遠之」，此一語極説得圓而盡。如正神，能知敬矣，又易失之不能遠；邪神，能知遠矣，又易失之不能敬。須是都要敬而遠，遠而敬，始兩盡幽明之義。文公《論語解》説：「專用力於人道之所宜，而不惑於鬼神之不可知。」此語示人極爲親切。「未能事人，焉能事鬼？」須是盡事人之道，則盡事鬼之道，斷無二致。所以發子路者深矣！

佛老

佛老之學，後世爲盛，在今世爲尤盛。二氏之説大略相似，佛氏説得又較玄妙。老氏以無爲主，佛氏以空爲主，無與空亦一般。老氏説無，要從無而生有，他只是要清净，爲方外之物，以獨善其身，厭世俗膠膠擾擾等事，欲在山林間煉形養氣，將真氣養成一箇嬰兒，脱出肉身去，如蛇蜕之法。又欲乘雲駕鶴，飛騰乎九天之上，然亦只是煉

❶ 「動」，正德本、隆慶本作「近」。

箇氣輕，故能乘雲耳。老氏之説猶未甚惑人。❶佛氏之説，雖深山窮谷之中，婦人女子皆爲之惑，有淪肌浹髓、牢不可解者，原其爲害有兩般：一般是説死生罪福，以欺罔愚民；一般是高談性命道德，以眩惑士類。死生罪福之説，只是化得世上一種不讀書、不明理、無見識等人。性命道德之説又較玄妙，雖高明之士皆爲所誤。須是自家理明義精，胸中十分有定見，方不爲之動。

常人所惑死生罪福之説，一則是恐死去陰司受諸苦楚，一則是祈求爲來生之地。故便能捨割，做功德、做因果，或庶幾其陰府得力，免被許多刑憲；或覬望其來生作箇好人出世，子子孫孫長享富貴，免爲貧賤禽獸之徒。佛家唱此説以罔人，故愚夫愚婦皆爲之惑。

且如輪迴一説，斷無此理。伊川先生謂「不可以既返之氣，復爲方伸之氣」，此論甚當。蓋天地大氣流行，化生萬物，前者過、後者續，前者消、後者長，只管運行，無有窮已，斷然不是此氣復迴來，爲後來之本。一陽之復，非是既退之陽倒轉復來。聖人立卦取象，雖謂陽復返，其實只是外氣剥盡，内氣復生。佛氏謂「已往之氣，復輪迴來，生人生物」，與造化之理不相合。若果有輪迴之説，則是天地間人物皆有定數，常只是許多氣翻來覆去，如此則大造都無功了。須是曉得天地生生之理，方看得他破。

人生天地間，得天地之氣以爲體，得天地之理以爲性。原其始而知所以生，則要其終而知所以死。古人謂「得正而斃」，謂「朝聞道，夕死可矣」。只緣受得許多道理，須知

❶「猶」，原誤作「尤」，今據正德本、隆慶本、顧刻本改。

得盡❶，便自無愧。到死時亦只是這二五之氣，聽其自消化而已。所謂安死順生，與天地同其變化，這箇便是「與造化爲徒」。人纔有私慾，有私愛，割捨不斷，便與大化相隨。

因果之説，全是妄誕。所載證驗極多，大抵邪説流入人心，故人生出此等狂思妄想而已。温公謂：「三代以前，何嘗有人夢到陰府，見十等王者耶？」此説極好。只緣佛教盛行，邪説入人已深，故有此夢想。

天地間物，惟風雷有象而無形。若是實物，皆有形骸。且如人間屋宇，用木植甎瓦等架造成箇規模。木植取之山林，甎瓦取之窯竈，皆是實物，人所實見。如佛氏天堂、地獄，是何處取木植？何處取甎瓦？況天只是積氣，到上至高處，其轉至急，如迅風然，不知所謂天堂者，該載在何處？地乃懸空在天之中央，下面都是水，至極深處，不知所謂地獄者，又安頓在何處？況其所説，爲福可以冥財禱而得，爲罪可以冥財賂而免，神物清正，何其貪婪如此！原其初意，亦只是杜撰，以誘人之爲善，而恐懼人之爲惡耳。野夫賤隸以死生切其身，故傾心信向之。然此等皆是下愚不學之人，亦無足怪。如唐太宗是甚天資，亦不能無惑，可怪可怪！

士大夫平日讀書，只是要略知古今事變，把來做文章使，其實聖賢學問精察做工夫處全不理會。❷ 緣是無這一段工夫，胸中無定見識，但見他説心説性，便爲之竦動，便招服。如韓文公、白樂天資稟甚高，但平日亦只是文字詩酒中做工夫，所以看他亦

❶「得盡」，原誤倒，今據正德本、隆慶本、顧刻本改。
❷「察」，正德本、隆慶本、顧刻本作「密」。

不破。文公闢其無父無君，雖是根本，然猶未知所以受病之本。

佛氏所謂玄妙者，只是告子所謂「生之謂性」之説。告子「生」之一字，乃是指人之知覺運動處。大意謂目能視，其所以能視處是誰？耳能聽，其所以能聽處是誰？即這一箇靈活知覺底，常在目前作用，便謂之性。悟此則爲悟道。一面做廣大玄妙説將去，其實本領只如此。此最是至精至微第一節差錯處。至於無父無君，乃其後截，人事之粗迹，悖謬至顯處，他全是認氣做性了。如謂狗子有佛性，只是呼狗便知摇尾向前，這箇便是性。人與物都一般。所謂萬劫不滅，亦只是這箇。老氏謂「死而不亡」，亦只是如此。所説千百億化身，千手千眼，皆是在這窠窟裏。

自古聖賢相傳説性，只是箇理。能視能聽者，氣也；視其所當視，聽其所當聽者，理也。且如手之執捉，氣也；然把書讀也是手，呼盧也是手，豈可全無分別？須是分别箇是非，是底便是本然之性，非底便是徇於形氣之私。佛氏之説，與吾儒若同而實大異。吾儒就形氣上别出箇理，理極精微，極難體察。他指氣做性，只見這箇便是性，❶所以便不用工夫了。❷

北溪先生字義卷下

❶「是」，正德本、作「見」。

❷「便」，正德本、隆慶本、顧刻本作「更」。顧刻本此段下有雙行小字：「萍鄉胡氏曰：其用工夫，只是恣肆無忌憚而已。」

補遺❶

《字義》二卷，最初爲永嘉趙氏刻本，又清漳家藏本，又弘治庚戌刻本，又四明豐慶刻本。諸本增減，互有異同。按《性理大全》所纂入者未能悉收，則桐川施氏刻本爲略備。及細爲校閲，亦有《大全》所引而施本所無者，或非專論一字之義，當從他處録出，或有專講一字者，亦在所遺。則知屢經刊板，自不能無脱略，今悉采録增入。後學顧秀虎謹識。

太極

分而爲五非有欠，合而爲一非有餘。（五謂五行，一謂太極。）

太極渾淪之妙用，自無而入於有，自有而復於無，又只是渾淪一無極也。

無聲臭只是無形狀。若少有聲臭，便涉形狀，落方體，不得謂之無極矣。文公解用「無聲臭」語，是説二字之大義，詞不迫切，而其理自曉。（此注朱子解「無極」，引「上天之載，無聲無臭」之義。）

以造化言之，如天地間生成萬物，自古及今，無一物之不實。散殊上下，自古有是，到今亦有是，非古有而今無，皆是實理之所爲。大而觀之，自太始而至萬古，莫不皆然。若就物觀之，其徹始徹終，亦只是一實理如此。姑以一株花論來，春氣流注到則萌蘖生花，春氣盡則花亦盡。又單就一

❶ 此《補遺》原無，據顧刻本補。

花蘂論，氣實行到此則花便開，氣消則花便謝，亦盡了。方其花萌蘖，此實理之初也；至到謝而盡處，此實理之終也。此注朱子「推之於前而不見其始之合，引之於後而不見其終之離」二句之義。

理不外乎氣。若説截然在陰陽五行之先，及在陰陽五行之中，便成理與氣爲二物矣。此亦是《太極圖説》注，然是專講「理」字。

本只是一氣，分來有陰陽，又分來有五行。二與五只管分合運行去，萬古生生不息，不止是箇氣，必有主宰之者，曰理是也。理在其中爲之樞紐，故大化流行，生生未嘗止息。天下豈有性外之物，而不統於吾心是理之中也哉？理之所在，大極於無際而無不通，❶細入於無倫而無不貫，前後乎萬古而無不徹。

太極只是理，理本圓，故太極之理本渾淪。理無形狀，無界限間隔，故萬物無不各具得太極，而太極之本體各各無不渾淪。惟人氣正且通，爲萬物之靈，能通得渾淪之體。物氣偏且塞，不如人之靈，雖有渾淪之體，不能通耳。然人類中亦惟聖人大賢，然後真能通得渾淪之體。一種下愚底人，其昏頑却與物無異，則又正中之偏、通中之塞者。一種靈禽仁獸，其性與人甚相近，則又偏中之正、塞中之通者。細推之，有不能以言盡。

問：感物而動，或發於理義之公，或發於血氣之私，這裏便分善惡？曰：非發於血氣之私便爲惡，乃發後流而爲惡耳。《圖説》「中正仁義」，而注脚又言「仁義

❶「大」，原作「太」，今據《北溪先生大全文集》（明弘治刊本）及文義改。

中正」，互而言之，以見此理之循環無端，不可執定以孰爲先，孰爲後也。亦猶四時之春夏秋冬，或言秋冬春夏，以此見氣之動静無端，陰陽無始也。《太極圖説》注。

通書

聖人純是天理，合下無欠缺處，渾然無變動，徹内外本末皆是實，無一毫之妄。不待思而自得，此生知也。不待勉而自中，此安行也。且如人行路，須是照管，方行出路中，不然則蹉向邊去。聖人如不看路，自然在路中間行，所謂「從容無不中道」，此天道也。《通書》「誠則無事矣」句注。

凡物一色，謂之純也。此注《通書》「純其心」句。

一者是表裏俱一，純徹無二。少有纖毫私欲，便二矣。内一則静虚，外一則動直，而明通公溥，則又無時不一也。一者，此心渾然太極之體。無欲者，心體粹然無極之真。静虚者，體之未發，豁然絶無一物之紊，陰之性也。動直者，用之流行，坦然由中道而出，陽之情也。《通書聖學章》注。

明道此一段説話，乃地位高者之事，學者取此甚遠。在學者工夫，只從「克己復禮」入爲最要。此工夫徹上徹下，無所不宜。問：「物」字是人物，是事物？曰：「仁者與物同體。」只是言其理之一爾。人物與事物非判然絶異，事物只自人物而出，凡己與人物接，方有許多事物出來。若於己獨立時，初無甚多事，此「物」字皆可以包言。所謂「《訂頑》備言此體」者，亦只是言其理之一爾。此注程子論《西銘》語。

附論朱子

先生道巍而德尊，義精而仁熟，立言平正温潤，清通的實。徹人心，洞天理，達羣哲，會百聖，粹乎洙泗伊洛之緒。凡曩時有發端而未竟者，今悉該且備。凡曩時有疑辨而未瑩者，今益信且白。宏綱大義，如指諸掌，掃千百年之謬誤，爲後學一定不易之準則。辭約而理盡，旨明而味深，而其心度澄朗，瑩無渣滓，工夫縝密，渾無隙漏，尤可想見於辭氣間。故孔、孟、周、程之道，至先生而益明，所謂主盟斯世，獨惟先生一人而已。❶

❶「惟」，惜陰軒本作「推」。

附卷北溪先生嚴陵講義

淳恭承判府寺丞鄭公之悌，偕諸廣文先生，❶領郡之羣賢衆俊，❷會于學校，謂淳從游晦庵先生之門，俾講明大義，以開發後進。區區淺陋，辭不獲命，輒吐爲説四篇：一曰《道學體統》，二曰《師友淵源》，三曰《用功節目》，四曰《讀書次第》，❸以爲賢侯作成人材之助。願諸同志共切磋之。

道學體統

聖賢所謂道學者，初非有至幽難窮之理、甚高難行之事也，亦不外乎人生日用之常耳。蓋道原於天命之奥，而實行乎日用之間。在心而言，則其體有仁、義、禮、智之性，其用有惻隱、羞惡、辭讓、是非之情。在身而言，則其所具有耳、目、口、鼻、四肢之用，其所與有君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友之倫。在人事而言，則處而修身齊家，應事接物，出而莅官理國，❹牧民御衆；微而起居言動，衣服飲食，大而禮樂刑政，財賦軍師，凡千條萬緒，莫不各有當然一定不易之則，皆天理自然流行著見，而非人之所强爲者。自一本而萬殊，而體用一原也。合萬殊而一統，❺而顯微無間也。上帝所降之

❶「鄭公之悌偕諸」，顧刻本作「偕府判大著權」。
❷「郡」，原作「邦」，今據顧刻本改。
❸「第」，原作「序」，今據顧刻本改。下同。
❹「官」，顧刻本作「政」。
❺「統」，顧刻本作「本」。

衷，即降乎此也；生民所秉之彝，即秉乎此也。以人之所同得乎此而虛靈不昧，則謂之「明德」；以人之所共由乎此而無所不通，則謂之「達道」。堯、舜與塗人同一稟也，孔子與十室均一賦也。聖人之所以爲聖，生知安行乎此也；學者之所以爲學，講求踐履乎此也。謂其君不能，賊其君者也；謂其民不能，賊其民者也；自謂其身不能，自賊者也。操之則存，舍之則亡，迪之則吉，悖之則凶。蓋皎然易知而坦然易行也。是豈有離乎日用常行之外，別自爲一物，至幽而難窮，甚高而難行也哉？如或外此而他求，則皆非大中至正之道，聖賢所不道也。

師友淵源

粵自羲皇作《易》，首闢渾淪，❶神農、黄帝，相與繼天立極，而宗統之傳有自來矣。堯、舜、禹、湯、文、武更相授受，中天地爲三綱五常之主。皐陶、伊、傅、周、召又相與輔相，施諸天下，爲文明之治。孔子不得行道之位，乃集羣聖之法，作六經，爲萬世師，而回、參、伋、軻實傳之，上下數千年，無二説也。軻之後失其傳，天下騖於俗學，蓋千四百餘年，昏昏冥冥，醉生夢死，不自覺也。及我宋之興，明聖相承，太平日久，天地真元之氣復會，於是濂溪先生與河南二程先生，卓然以先知先覺之資，相繼而出。濂溪

❶「闢」，《性理大全》作「闡」。

不由師傳，獨得於天，提綱啓鑰，其妙具在《太極》一圖。而《通書》四十章，又以發《圖》之所未盡，上與羲皇之《易》相表裏，而下以振孔、孟不傳之墜緒，所謂再闢渾淪。二程親授其旨，又從而光大之。故天理之微、人倫之著、事物之衆、鬼神之幽，與凡造道入德之方、修己治人之術，莫不秩然有條理，備見於《易傳》、《遺書》，使斯世之英才志士，得以探討服行，而不失其所歸。河洛之間，斯文洋洋，與洙泗並聞而知者。有朱文公，又即其微言遺旨，益精明而瑩白之，上以達羣聖之心，下以統百家而會于一。蓋所謂集諸儒之大成，而嗣周、程之嫡統，粹乎洙泗濂洛之淵源者也。❶學者不欲學聖人則已，如欲學聖人而考論師友淵源，必以是爲迷塗之指南，庶乎有所取正而不差。苟或舍是而它求，則茫無定準，終不得其門而入矣。既不由是門而入，而曰吾能真有得乎聖人心傳之正，萬無是理也。

用功節目❷

道之浩浩，何處下手？聖門用功節目，其大要亦不過曰「致知」與「力行」而已。致者，推之而至其極之謂。致其知者，所以明萬理於心，而使之無所疑也。力者，勉焉而不敢怠之謂。力其行者，所以復萬善於己，而使之無不備也。知不致，則真是真非無以辨，其行將何所適從？必有錯認人欲作天理而不自覺者矣。行不力，則雖精義入神，亦徒爲空言，而盛德至善，竟何有於

❶「粹」，顧刻本作「萃」。

❷「功」，原作「工」，據原本目録改。下同。

我哉？此《大學》「明明德」之功，必以「格物致知」爲先，而「誠意」、「正心」、「修身」繼其後。《中庸》擇善固執之目，必自夫博學、審問、謹思、❶明辨而篤行之。而顔子稱夫子循循善誘，亦惟在於「博我以文，約我以禮」而已，無他説也。然二者亦非截然判先後爲二事，猶之行者目視足履，動輒相應，蓋亦交進而互相發也。故知之明則行愈達，而行之力則所知又益精矣。其所以爲致知力行之地者，必以敬爲主。敬者，主一無適之謂，所以提撕警省此心，使之惺惺，乃心之生道，而聖學之所以貫動静、徹終始之功也。能敬，則中有涵養而大本清明。由是而致知，則心與理相涵，而無顛冥之患。由是而力行，則身與事相安，而亦不復有扞格之病矣。雖然，人性均善，均可與適道，而鮮有能從事於斯者，由其有二病：❷一則病於安常習故，而不能奮然立志，以求自拔。二則病於偏執私主，❸而不能豁然虚心以求實見。蓋必如孟子以舜爲法於天下，而我猶未免爲鄉人者爲憂，必期如舜而後已，然後爲能立志。必如顔子以能問於不能，以多問於寡，有若無，實若虚，然後爲能虚其心。既能立志而不肯自棄，又能虚心而不敢自是，然後聖門用功節目循序而進，日日有惟新之益，雖升堂入室，惟吾之所欲而無所阻矣。此又學者所當深自警也。

❶「謹思」，《中庸》原文作「慎思」，此避宋孝宗趙昚諱改。
❷「有二病」，顧刻本作「病則有二」。
❸「二」，顧刻本作「一」。

讀書次第

書所以載道，固不可以不讀，而聖賢所以垂訓者不一，又自有先後緩急之序，而不容以躐進。程子曰：「《大學》，孔氏之遺書，而初學入德之門也。於今可見古人爲學次第者，獨賴此篇之存，而《論》、《孟》次之。學者必由是而學焉，則庶乎其不差矣。」蓋《大學》者，古之大人所以爲學之法也。其大要惟曰「明明德」、曰「新民」、曰「止於至善」三者而已。於三者之中，又分而爲格物、致知、誠意、正心、修身以至於齊家、治國、平天下者，凡八條。大抵規模廣大而本末不遺，節目詳明而始終不紊，實羣經之綱領，而學者所當最先講明者也。其次，則《論語》二十篇，皆聖師言行之要所萃，於是而學焉，則有以識操存涵養之實。又其次，則《孟子》七篇，皆諄諄乎王道仁義之談，於是而學焉，則有以爲體驗充廣之端。至於《中庸》一書，則聖門傳授心法，程子以爲其味無窮，善讀者味此而有得焉，❶則終身用之有不能盡者矣。然其爲言，大概上達之意多，而下學之意少，非初學者所可驟語。又必《大學》、《論》、《孟》之既通，然後可以及乎此，而始有以的知其皆爲實學，無所疑也。蓋不先諸《大學》，則無以提挈綱領，而盡《論》、《孟》之精微；不參諸《論》、《孟》，則無以發揮藴奥，而極《中庸》之歸趣；若不會其極於《中庸》，則又何以建立天下之大本，而經綸天下之大經哉？是則欲求道者，誠不可不急於讀四書。而

❶ 「味此」下，顧刻本注「一作『玩索』」。

讀四書之法，毋過求，毋巧鑿，毋旁搜，毋曲引，亦惟平心以玩其旨歸，而切己以察其實用而已爾。果能於是四者融會貫通，而理義昭明，胸襟洒落，則在我有權衡尺度。由是而進諸經，與凡讀天下之書，論天下之事，皆莫不冰融凍釋，而輕重長短截然一定，自不復有錙銖分寸之或紊矣。嗚呼！至是而後可與言内聖外王之道，而致開物成務之功用也歟！

似道之辨❶

或曰：今世所謂老佛之道，與聖賢之道何如？曰：似道而非道也。蓋老氏之道以無爲宗，其要歸於清浄，令學者修真煉氣以復嬰兒，誠爲反人理之常。世固有脱事物、遊方外以事其學者，然其説未甚熾，固不待論。若佛氏之教，則充盈乎中華，入人骨髓，自王公大人至野夫賤隸、深閨婦女，無不傾心信向之。而其所以爲説者，大概有二：一則下談死生罪福之説，以誑愚衆，然非明識者莫能决；一則上談性命道德之説，以惑高明，亦非常情所易辨也。夫死生無二理，能原其始而知所以生，則反其終而知所以死矣。蓋無極之真，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物，此天地所以生人物之始也。人得是至精之氣而生，氣盡則死，得是至真之理所賦，其存也順吾事，則其没也安死而無愧。始終生死，如此而已。自未生之前是理氣，爲天地間公共之物，非我所得與。既凝而生之後，始爲我所主，而有萬化之妙。既及氣盡而死，則理亦隨之一付之大化，又非我所能專有，而常存不滅於冥漠之間也。今佛者曰：「未生之前，所謂我者固已具；既死之後，所謂我者未嘗亡。所以輪回生生於千萬億刼而無有窮已。」則是形潰而反於原，既屈之氣有復爲方伸之理，與造化消息闔闢之情殊不相合。且謂天堂、地獄明

❶ 《似道之辨》、《似學之辨》兩篇原無，據《北溪先生大全文集》增入。

證昭昭，則是天地間别有一種不虚不實之田地，可以載其境，别有一種不虚不實之塼瓦材木，可以結其居，與萬物有無虚實之性又不相符。況其爲福可以禱而得，爲罪可以賂而免，則是所以主宰乎幽陰者，尤爲私意之甚，抑非福善禍淫、大公至正、神明之道也。觀乎此，則死生罪福之説，真是真非瞭然，愚者可以不必惑，而明智者亦可以自決矣。夫未有天地之先，只自然之理而已。有是理則有是氣，有動之理則動而生陽，有静之理則静而生陰。陰陽動静，流行化育，其自然之理從而賦予於物者爲命。人得是所賦之理以生，而具於心者爲性。理不外乎氣，理與氣合而爲心之靈。凡有血氣均也，而人通物塞，通則理與氣融，塞則理爲氣隔。今就人者言之，心之虚靈知覺一而已。其所以爲虚靈知覺，由形氣而發者，以形氣爲主，而謂之人心；由理義而發者，以理義爲主，而謂之道心。若目能視，耳能聽，口能言，四肢能動，饑思食，渴思飲，冬思裘，夏思葛等類，其所發皆本於形氣之私，而人心之謂也。非禮勿視而視必思明、非禮勿聽而聽必思聰、非禮勿言而言必思忠、非禮勿動而動必思義、食必以禮而無流歠、飲必有節而不及亂、寒不敢襲、暑毋褰裳等類，其所發皆原於理義之正，而道心之謂也。二者固有脈絡，粲然於方寸之間而不相亂。然人心易䶢䶥而不安，道心至隱微而難見，以堯、舜、禹相傳，猶致其精於二者之間，而一守夫道心之本。自告子以生言性，則已指氣爲理，而不復有别矣。今佛者以作用是性，以蠢動含靈皆有佛性，運水搬柴無非妙用，專指人心之虚靈知覺者而作弄之。明此爲明心，而不復知其爲形氣

之心；見此爲見性，而不復知性之爲理；悟此爲悟道，而不復别出道心之妙。乃至甘苦食淡，停思絶想，嚴防痛抑，堅持力制，或有用功至於心如秋月碧潭清潔者，遂交贊以爲造到。業儒者見之，自顧有穢浄之殊，反爲之歆慕，舍己學以從之，而不思聖門傳授心法，固自有克己爲仁瑩淨之境，與所謂江漢之濯、秋陽之曝及如光風霽月者，皆其胸中輝光潔白之時，乃此心純是天理之公，而絶無一毫人欲之私之謂。若彼之所謂「月潭清潔」云者，特不過萬理俱空而百念不生爾，是固相似而實不同也。心之體所具者惟萬理，彼以理爲障礙而悉欲空之，則所存者特形氣之知覺爾。此最是至精至微第一節差錯處。至於無君臣、父子等大倫，乃其後截人事粗迹之悖繆至顯處。其爲理之發端，實自大原中已絶之。心本是活物，如何使之絶念不生？所謂念者，惟有正不正耳。必欲絶之不生，須死而後能。假如至此之境，果無邪心，但其不合正理，是乃所以爲邪，而非豁然大公之體也。程子以爲「佛家有箇覺之理，可以敬以直内矣，而無義以方外，然所直内者亦非是」，正謂此也。觀乎此，則性命道德之説，真是真非瞭然，高明者可以不必惑，而常情亦可以能辨矣。而近世儒者，乃有竊其形氣之靈者以爲道心，屏去「道問學」一節工夫，屹然自立一家，專使人終日默坐以求之，稍有意見，則證印以爲大悟，謂真有得乎羣聖千古不傳之秘，意氣洋洋，不復自覺其爲非。故凡聖門高明廣大底境界更不復覩，而精微嚴密等工夫更不復從事，良亦可哀也哉！嗚呼，有志于學者，其戒之謹之。

似學之辨

或曰：今世所謂科舉之學，與聖賢之學何如？曰：似學而非學也。同是經也，同是子、史也，而爲科舉者讀之，徒獵涉皮膚以爲綴緝時文之用，而未嘗及其中之藴；止求影像髣髴，略略通解，可以達吾之詞則已，而未嘗求爲真是真非之識。窮日夜旁搜博覽，吟哦記憶，惟鋪排駢儷，無根之是習，而未嘗有一言及理義之實。自垂髫至白首，一惟虚名之是計，而未嘗有一念關身心之切。蓋其徒知舉子蹊逕之爲美，而不知聖門堂宇高明廣大之爲可樂；徒知取青紫伎倆之爲美，而不知潛心大業趣味無窮之爲可嗜。凡天命民彝、大經大法、人生日用所當然而不容闕者，悉置之度外，不少接心目，一或叩及之，則解頤而莫喻。於修己、治人、齊家、理國之道，未嘗試一講明其梗概。及一旦躐高科，躡要津，當人天下國家之責，而其中枵然，無片字之可施，不過直行己意之私而已。若是者，雖萬卷填胸，錦心繡口，號曰富學，何足以爲學？峩冠博帶，文雅醖藉，號曰名儒，何足以爲儒？假若胸膳歐、蘇，才氣韓、柳，謂之未曾讀書亦可也。然則科舉之學視聖賢之學，正猶枘鑿之相反而不足以相通歟？曰：科舉程度固有害乎聖賢之旨，而聖賢學問未嘗有妨於科舉之文。理義明，則文字議論益有精神光采。躬行心得者有素，則形之商訂時事，敷陳治體，莫非溢中肆外之餘，自有以當人情、中物理，藹然仁義道德之言，一一皆可用之實，而有司明眼者得

之，即爲國家有用之器，非止一名一第而已也。況其器局高宏，功力至到，造道成德之大全者，所謂伊、傅、周、召，王佐規模具焉。儻遇明王聖帝，雲龍風虎之會，則直探諸囊而措之，與斯人同躋至道之域，又斯世之所不能舍也。但時王立科目之法，專指三日之文爲名，而素行不與。在學者讀書而言，則以聖師孔子爲祖者也。吾夫子平日之所以教，羣弟子之所以學，淵源節目，昭昭方册，固有定法，正學者所當終身鑽仰，斃而後已，非可隨人遷變者。矧自聖朝列祖以至今日，已有尊崇之道，而荆、蜀、江、浙、閩、廣及中都之士，復多以此爲習尚，則亦此理在萬世，不容泯没，其輕重緩急，固有辨也。或曰：生斯世也，非能絶意於斯世而舍彼就此也。曰：時王之法何可舍也？假使孔、孟復生於今，亦不能舍科目而遠去，則亦但不過以吾之學應之而已，焉能爲吾之累也？然則抱天地之性、負萬物之靈而貴爲斯人者，盍亦審其輕重緩急，而無甘於自暴自棄也哉！

附録一

宋史陳淳傳

陳淳，字安卿，漳州龍溪人。少習舉子業，林宗臣見而奇之，且曰：「此非聖賢事業也。」因授以《近思録》。淳退而讀之，遂盡棄其業焉。及朱熹來守其鄉，淳請受教。熹曰：「凡閲義理，必窮其原，如爲人父何故止於慈，爲人子何故止於孝。其他可類推也。」淳聞而爲學益力，日求其所未至。熹數語人以「南來，吾道喜得陳淳」。門人有疑問不合者，則稱淳善問。後十年，淳復往見熹，陳其所得，時熹已寢疾，語之曰：「如公所學，已見本原，所闕者，下學之功爾。」自是所聞皆要切語，凡三月而熹卒。淳追思師訓，痛自裁抑，無書不讀，無物不格，日積月累，義理貫通，洞見條緒。故其言「太極」，曰：「太極只是理，理本圓，故太極之體渾淪。以理言，則自末而本，自本而末，一聚一散，而太極無所不極其至；自萬古之前與萬古之後，無端無始，此渾淪太極之全體也。自其冲漠無朕，而天地萬物皆由是出，及天地萬物既由是出，又復冲漠無朕，此渾淪無極之妙用也。聖人一心，渾淪太極之全體；而酬酢萬變，無非太極流行之用。學問工夫，須從萬事萬物中貫過，凑成一渾淪大本，又於渾淪大本中，散爲萬事萬物，使無少窒礙，然後實體得渾淪至極者在我，而大用不差矣。」其言「仁」，曰：「仁，只是天理生生之全體，無表裏、動静、隱顯、

精粗之間，惟此心純是天理之公，而絕無一毫人欲之私，及可以當其名。若一處有病痛，一事有欠闕，一念有間斷，則私意行而生理息，即頑痺不仁矣。」其語學者，曰：「道理初無玄妙，只在日用人事間，但循序用功，便自有見。所謂『下學上達』者，須下學工夫到，乃可從事上達，然不可以此而安於小成也。夫盈天地間，千條萬緒，是多少人事；聖人大成之地，千節萬目，是多少工夫。惟當開拓心胸，大作基址，須萬理明徹於胸中，將此心放在天地間一例看，然後可以語孔、孟之樂。須明三代法度，通之於當今而無不宜，然後爲全儒，而可以語王佐事業。須運用酬酢，如探諸囊中而不匱，然後爲資之深，取之左右逢其原，而真爲己物矣。至於以天理人欲分數而驗賓主進退之幾，如好好色、惡惡臭，而爲天理人欲强弱之證，必使之於是是非非如辨黑白，如遇鏌鋣，不容有騎牆不決之疑，則雖艱難險阻之中，無不從容自適，夫然後爲知之至而行之盡。」此語又中學者膏肓，而示以標的也。淳性孝，母疾亟，號泣于天，乞以身代。弟妹未有室家者，皆婚嫁之。葬宗族之喪無歸者。居鄉不沽名徇俗，恬然退守，若無聞焉，然名播天下。世雖不用，而憂時論事，感慨動人。郡守以下皆禮重之，時造其廬而請焉。嘉定十年，❶待試中都，歸，遇嚴陵郡守鄭之悌，率僚屬延講郡庠。淳歎陸學張王，❷學問無源，全用禪家宗旨，認形氣之虛靈知覺爲天理之妙，不由窮理格物，而欲

❶「十」，原誤作「九」，今據《北溪先生大全文集》《外集·敘述》改。

❷「學」，原脱，今據《北溪先生大全文集》《外集·敘述》補。

徑造上達之境，反託聖門以自標榜，遂發明吾道之體統、師友之淵源、用功之節目、讀書之次序爲四章，以示學者。明年，以特奏恩授迪功郎、泉州安溪主簿。未上而没，年六十五。其所著有《語孟大學中庸口義》、《字義詳講》、《禮詩》、《女學》等書。門人録其語，號《筠谷瀨口金山所聞》。

附録二

宋陳宓序

道德性命之藴，陰陽鬼神之秘，固非初學所當驟窺。苟不先析其名義，發其旨趣，使之有所鄉望，則終日汩没於文字，❶有白首不知其原者矣。❷諸老先生雖慮學者居下而窺高，然其所以極本窮原，發揮藴奥以示人者，亦未嘗有隱也。然皆隨叩而應，或得其一二，而無以會其大全，學者病焉。臨漳北溪陳君淳，從文公先生二十餘年，得於親炙，❸退加研泳，合周、程、張、朱之論而爲此書，凡二十有五門，決擇精確，貫串浹洽，吾黨下學工夫已到，得此書而玩味焉，則上達由斯而進矣。學者往往未見。温陵諸葛珏來莆，一目是書，恨見之晚。歸，謀之永嘉趙崇端，❹鍥板以惠同志，俾莆田陳宓爲之序云。

明胡榮序

吾儒講學，原性命道德之微，察人倫日用之常，辨酬酢萬變之機，以明吾心全體大用。而所存者誠敬，所發者忠恕，斯可立大本、行達道，而成參贊位育功效，盡此心之量而無歉焉。古昔聖神明物察倫，故能盡

❶「終」上，顧刻本有「有」字。「日」，顧刻本作「身」。
❷「有」，顧刻本無此字。
❸「於」，顧刻本作「以」。
❹「之」，顧刻本作「諸」。

性踐形而立人極也。爰自孔、孟絶學不傳，世儒隨所意見，便私自學，發言措行，多昧至理，繇秦迄宋，千四百餘年。濂洛關閩，真儒輩出，而後斯道再明，心學有繼。閩漳北溪陳先生，爲朱門高弟，❶下學上達，貫徹本末。所著《字義》上、下二卷，凡二十五門。究極根源，推明物理，由一本而萬殊，合萬殊而一本，毫分縷析，脈絡分明。其於「性」、「道」、「仁」、「義」、「誠」、「敬」、「忠」、「恕」等字義，咸確有定論，不爲謬説異言所參雜，而道之體用，學之始終，因是而可明也。學者誠能熟繹其義，遡流尋源，由本達支，則孔子之一貫，顏子之博約，曾子之忠恕，《中庸》之性教，七篇之仁義，皆總括于是書矣。浙江參政林君進卿，❷先生鄉人也，自少講學，即讀先生之書，而精察實體焉。嘗病舊刻訛謬，特加校正，敬重鋟梓，以惠後學，屬序一言于端。榮丱角時，先給事府君手抄是書授讀，遂於性理之説略知推究。中歲提學廣浙，亦嘗衍繹先生辭旨，啓迪諸生。顧愚昧寡陋，弗克仰續遺休。第願吾黨之士玩是編者，心領神悟，力任斯道，專志正學，俾漢晉以來詐謀矯激、風流辭藻之習，舉不足以眩惑吾之趨向，則先生垂訓，覺人之功遠且大矣。❸用謹序此，爲讀者規。

弘治三年庚戌春三月朔，後學新喻胡榮序。

---

❶「弟」，原誤作「第」，今據顧刻本改。

❷「政」，顧刻本作「議」。

❸「遠且大矣」，顧刻本作「心誠宏遠」。

明林同後序

是編剖析詳明，論議精當。有志於聖賢義理之學者，玩味之，服膺之，而融會貫通焉，其於造道成德，豈小補哉？舊本歲久字漫，覽者病之。公暇特加考正，命工刻梓，以壽其傳。《嚴陵講義》四篇，仍依舊帙，併列於左。後學文山林同拜手謹書。

明周季麟跋

此北溪陳先生《字義》一帙，採取諸儒訓釋之根於理者，並附以己意，分門爲書，誠後學入道之門户也。舊有版行於世，歲久湮訛。余同寅林君進卿與先生同郡，景行先哲，爲西廣參議時，嘗校正壽梓，以遺同志。曩進擢浙藩，遂留於彼。近因公暇，遂想舊書不可復得，乃捐俸再爲刻之，凡一百葉。嗚呼，理學難明，尚矣。林君於是書惓惓如此，其有志於聖賢之道哉！匪直景慕鄉先哲而已。前版余鄉胡大參希仁序之詳矣，此版余不慚，重林君用心之勤，僭跋數語如右。

弘治壬子春三月望，後學分寧周季麟謹識。

清施元勳序

程子曰：「古之學者一，今之學者三，異端不與焉。一曰文章之學，二曰訓詁之學，三曰儒者之學。苟欲趨道，舍儒者之學不可。」愚竊謂學者生於今日，而欲求儒者之學於微言既絶、大義既乖之後，舍聖賢經

書、儒先傳註，雖其人具什佰敏妙之資、英特之識，亦孰從而求之哉？ 六經之書火於秦，雜於漢，湮塞翳蔽千五百餘年。 自宋興而真儒輩出，至朱子而集其成，晚年折衷諸儒之説，又加廓大而光明之，著爲《章句集注》，補苴罅漏，張皇幽渺，由是斯道不傳之旨，焕然如日月中天。 學者苟篤信而死守之，如昌黎所謂「沈潛乎訓義，反覆乎句讀」，更何患微言大義之不可得，而儒者之學之無傳也哉？ 奈何近世之爲儒者之學者，盲廢前經，妄自標提宗旨，如曰良知，曰慎獨，曰知本，曰静中養箇端倪，曰隨處體認天理，凡此種種謬説，摘字破句，改頭换面，率以異氏之本旨，而假借、文飾以聖賢之語言。 其於正道，黠者明攻肆詆，懦者陽奉陰違。 復有村夫子、鄉學究者，如麻叢出於其間，妄謂羽翼經傳，舐筆蘸墨，肆然自託於文章訓詁之列，作爲論説、辨議、講章、集解等書，以助其狂瀾虐燄，然皆鄙悖不通，蜣丸自矜。 而《章句集注》之義，憒然不能以章解句釋，反目爲迂腐平淡而厭棄之。 於是斯道如日中必彗，而妖氛魔霧復充然雜亂，晦冥於兩間，以至於今而未知何底。 嗚呼！ 變白以爲黑，倒上以爲下。 師傳之弟，弟復爲師，輾轉紛紜，相率於昏衢鬼窟之中，而罔知所出者，豈必其聰明才智之真不若古人哉？ 夫亦忽於《章句集注》之故也。 其忽於《章句集注》者，先由於字義之不明，無以提關啟鑰，以發其奧窔也。 然則字義不明，不惟儒者之學入於詖淫邪遁之途，即文章訓詁，亦祇成刻人糞爲旃檀，而欲求香氣矣。 善乎！ 伊川程子之言曰：「凡看文字，先須曉其文義，然後可求其意。未有文義不曉，而見意者也。」朱子《或問》

中力辨「恕」字之義，於漢臣郅惲之「恕己量主」，范忠宣公之「恕己則昏」，謂一字之義有所不明，其禍害遂至於相率爲不肖，大啟人臣賊君之罪。由此觀之，可以見字義之所繫甚重以切，而從事於經書傳註者之所當先務矣。北溪陳安卿先生淳，親炙於子朱子，而子朱子謂其學見本原者。所著《字義》，上、下二卷，門類分爲二十五。雖不及周、程、張、朱五子全書之廣大閎博，而經書中之要義，如身心性命之端、理義道德之旨，與夫陰陽鬼神之微渺、儒術異流之同異，綱舉目張，條分縷析，徧布周密，發揮無遺。而其爲説，又未嘗撰以己意，無非薈萃周、程、張子之緒言成語，而折衷於所聞之師説，與夫《章句集注》之精意，觸類引伸，貫穿洞達，俾覽者源流本末瞭如指掌，燦如列眉。窮鄉晚進，有志於學而無明師良友以先後之者，苟得是書而玩心焉，知我説之爲是，因知彼説之爲非，知彼説之爲非，愈知我説之爲是，如辨淄澠，如別黄精、鈎吻，而《章句集注》之奥窔，斯可以提關啟鑰，得其門而入矣。如此，然後求諸周、程、張、朱五子之全書，沈潛反覆，優柔厭飫，以致其博而反諸約焉，則所謂江河之浸，膏澤之潤，渙然冰釋，怡然理順者，亦庶乎可以得之。而儒者之學，將不越經書傳註之外，而有以窺其微言大義，使斯道不傳之旨，若披雲霧而復覩青天，彼詖淫邪遁之説，廓如於太清而不見於微雲之滓矣。文章云乎哉？訓詁云乎哉？然則是書也，固研窮精微之先驅，而辨晰同異之嚆矢也。朱子曰：「四書，六經之階梯。《近思録》，四書之階梯。」元勳之刊布是書也，亦願今之讀《章句集注》者，以是爲階梯爾。或曰：是書也，殆

亦訓詁之流歟？夫所惡於訓詁者，謂其蟲魚瑣屑，而無當乎道也。昔朱子稱程氏《字訓》爲《大爾雅》，《爾雅》而云「大」，明非蟲魚瑣屑之爲矣。且北溪之作爲是書也，所以述朱子之意，而闡朱子之藴耳。其精通詳密，又豈達原之《字訓》專爲啟蒙者之所可同日而語哉？元勳早歲受讀是書，向無善本。石門張建洪元樞，族子施渟如德涵，亦皆少時所嘗誦習者。付梓之時，各以舊本來校，其間謬誤，多所訂正，故視他本極爲精當。其《嚴陵講義》四篇，係嘉定間先生待試中都，歸遇郡守鄭之悌，鄭率僚屬延講郡庠，因歎陸學張王，❶學問無源，全用禪家宗旨，遂發明之以示諸生。則此四篇，尤爲學者司南定的也。弘治間刊本有之，今仍附後焉。

康熙乙亥重午，桐鄉後學施元勳謹識於家塾之古處堂。

清顧仲序

學以明道也。學者止從事於口耳之間，不究其源流本末，終不能以見道，其於全體大用總無當也。道原於一，一生二，二生三，三生萬，以至於無窮。其間精一之旨，固不可以言傳。惟聖人生知安行，自能徹始徹終，而猶云「學而不厭」。學者必須因流溯源，從末探本，真積力久，至於其候，乃自得之。故孔子欲無言，而曾子功候既至，方以一貫詔之，立唯無疑。子貢亦至多學而識之後，夫子始以一貫曉之，乃恍然於

❶「陸學張王」，原誤作「張陸王」，今據《北溪先生大全文集》《外集・敘述》改。

「夫子之言性與天道，不可得而聞也」。六經、四子，載道之書也。學者徒見其繁多，何知所爲一貫？夫道，一也。原於太極而貫於天人之際者，曰命，曰性，曰理，曰心，曰德，曰誠，曰中，曰和，曰庸，曰仁、義、禮、智、信，曰忠，曰恕，曰敬，曰恭，以至經權、義利之辨，真儒僞學之分，學者未能逐字體認，其於源流本末、體用分合之際茫如也。既不能得聖人之所以貫，又何以窺聖人之所爲一？夫六經、四書之旨，先儒之講論詳且備矣，而紫陽朱子尤集其大成。顧周、程、張、朱五子之書，浩衍廣博，學者未能一覽而竟。惟北溪陳先生，親受業於朱子之門，所著《字義》二卷，簡而該，切而當，蓋彙周、程、張子之旨，而總折衷於朱子，融會貫串，從博歸約，語不多而源流本末、體用分合之際，燦若列眉，洵經學之指南，而諸大儒性理之提綱也。或謂初學方涉流攬末，豈即能窺見原本？必俟下學功至，方可探索。余謂不然。譬如射者，初學彎弓，豈便能中的？然不樹之的，何以習而至於中？若初學誦習時，即寓目於是書，識其名目，記其論議，時習之下，温故知新，始無歧向之患。不然，徒事口耳固屬無益，甚或邪説謬解一入其胸次，他日即膠固而不可拔濯，其不流於異端曲學者鮮矣。則是書也，正爲初學植根基、立標的之綜要也。永嘉舊刻既不可得見，桐川施翼聖得弘治舊本，已鋟版以行，而吾友戴葵亭後得鈔本於竹垞朱先生處，更加增訂詳校，刊入以行於世，津梁後學之功，殆非淺鮮也。

康熙甲午歲午月下浣，小長蘆後學顧仲謹識於讀書臺。

清戴嘉禧序

昔賢教人爲學，必先識字。識字者，非徒記其點畫形象、辨其聲韻平側已也。字各有義，識字而不確究其義，雖識得此字，何所用之？故韓昌黎教人須略識字，非輕薄譏笑世人也，正以徒識字而未曾確究其義爲無益也。然昌黎之言，大概爲文章家聲韻錯誤言耳。聲韻誤則義亦多誤，固也。要未嘗根極性命道德之指歸而爲言也。以故《原道》一篇，首句云「博愛之謂仁」，是全未見仁之原本，爲後儒訾議不少。是昌黎猶未得爲識字也。北溪陳先生之書，世人或未之見者，但聞其《字義》之名，以爲考訂字學之書耳。夫字之爲數多至幾千萬，古今字書自《說文》至《玉篇》諸種，注釋略備，亦大概注其點畫、形象、音韻、平仄及字之本義止矣。先生此書，目止二十有五門，所言則太極理氣之原頭、性命道德之宗旨、心學一貫之會歸、陰陽鬼神之通復、異端曲學之流弊，逐一分疏，既極親切；合而會通之，又極其融洽。其間體用分合，源流本末，無不綱舉目張，秩然條理，然非先生之創說也。先生爲朱門高弟，學見原本，故能合周、程、張、朱子論，而約略其旨，貫串其理。著爲上、下二卷，以示下學正的，而上達之途，即不外是焉。學者得是書而熟玩之，而後讀周、程、張、朱之全書，則胸有繩約，而不患其浩瀚，於以合之六經、四子之《章句》、《集注》，其於聖門一貫之旨，殆庶幾乎？禧向購是書不得，及得竹垞朱先生所藏鈔本，方欲授梓，而桐邑施翼聖亦得舊本，鋟板以行，第其間尚有缺漏及字句訛謬

者，因復爲增訂，以公諸世云。

時康熙五十三年歲次甲午仲夏上浣，海陽後學戴嘉禧謹識於愛荊堂。

四庫全書總目北溪字義提要

《北溪字義》二卷副都御史黄登賢家藏本

宋陳淳撰。淳，字安卿，號北溪，龍溪人。嘉定十年授迪功郎、泉州安溪主簿。未上而卒。事蹟具《宋史》本傳。此編爲其門人清源王雋所録。以四書字義分二十有六門，每拈一字，詳論原委，旁引曲證，以暢其論。初刻於永嘉趙氏。又有清漳本，刻於宋淳祐間，即九華葉信厚本也。❶舊版散佚，明弘治庚戌始重刻，復有四明豐慶本，增減互異。近惟桐川施氏本爲較詳，然亦有《大全》所引而施氏本未收者。此本乃國朝顧秀虎校正諸本之異同，復取散見於他書者，録爲《補遺》一卷。又附以《嚴陵講義》四條，曰《道學體統》，曰《師友淵源》，曰《用功節目》，曰《讀書次第》。乃淳嘉定十年待試中都，❷歸過嚴陵，郡守鄭之悌延講郡庠時作也。考淳同時有程端蒙者，亦撰《性理字訓》一卷，其大旨亦與淳同，然書頗淺陋，故趙汸《答汪德懋性理字訓疑問書》（案汸《東山集》誤作《性理字義》）稱其爲初學者設。今惟録淳此書，而端蒙之書，則姑附存其目焉。

❶「厚」，原誤作「原」，今據正德本改。

❷「十」，原誤作「九」，今據《北溪先生大全文集》《外集·敘述》改。「都」，原脱，據《宋史》本傳補。

清李錫齡序

陳北溪先生，諱淳，字安卿，龍溪人。事迹詳《宋史·道學傳》。有《大全集》五十卷，《外集》一卷。元人陳定宇《勤有堂隨録》稱其爲朱門第一人，洵爲篤論。所著《字義》二卷，爲其門人清源王雋所録。初刻於永嘉趙氏，再刻於九華葉氏，皆宋本也。歷世久遠，漸就散佚。至明弘治庚戌，廣西參議林同進卿始取趙氏本重刻之，而其書復傳。迨後又有四明豐慶本。國朝顧氏、施氏、江氏遞相傳刻，詳略互異，而惟顧氏本最善。此帙爲前明周季麟所校，即從林氏本開雕者，成於弘治壬子，距林氏鋟板時僅二年耳。今世宋本既不得見，是刻雖經屢易，猶沿趙氏祖本，差爲近古。惟卷中分二十六門，而陳宓舊序作「二十五門」，不知何故。後有《嚴陵講義》四篇，亦北溪先生作也，仍因其舊而附刻之。

道光庚子七月十二日，三原李錫齡識。

木鐘集

〔南宋〕陳埴 撰

史應勇 校點

目録

校點説明

《木鐘集》，南宋陳埴撰。陳埴（生卒年月不詳），字器之，學者稱「潛室先生」。南宋永嘉（今温州永嘉）人。自幼聰慧，少時師從葉適，後從學於朱熹，以「所見超卓」見稱。寧宗嘉定（一二〇八—一二二四）間登進士，後以通直郎致仕。理宗紹定（一二二八—一二三三）間，趙善湘建明道書院，辟陳埴爲主講，四方學者從遊數百人。著述有《禹貢辨》、《木鐘集》、《洪範解》、《王制章句》等數種。

傳世《木鐘集》十一卷，含《論語》、《孟子》、《六經總論》、《周易》、《尚書》、《毛詩》、《周禮》、《禮記》、《春秋》、《近思雜問》、《史》各一卷。所論《大學》、《中庸》列於《禮記》下。其體例皆先設問，後答之。全書主要逐條討論傳世儒家經典中涉及的一些重要問題，尤以入宋以後儒者所關心的性理問題爲最多。書名《木鐘集》，取自《禮記》「善問者如攻堅木，善待問者如撞鐘」。史類一卷，内容較少，僅及漢唐，誠如四庫館臣所言：「伊洛之傳，不以史學爲重，偶然及之，非專門也。」經類《詩經》篇亦文字頗少。

此書目前所知傳世版本有五種：元吴氏友于堂刻本（簡稱「元刻本」），上海圖書館和浙江圖書館有藏，有《中華再造善本》影印上圖本（按：校點者於二〇〇八年十一月一日赴上海圖書館重核，現上圖本僅存卷一、卷三、卷十一，而《中華再造善本》影印的上圖本則僅缺卷二）；明弘治十四年（一五〇一）刻本（簡稱「明刻本」）；清莫友芝《郘亭知見傳本書目》卷七著録之「蘇城汪氏元刊本」（今公私藏書似未見有著録）；清文淵閣四庫全書本（簡稱「四庫本」）；同治六年（一八六七）東甌郡齋刻本，北京大學圖書館有藏，行款同明弘治刻本，惟卷首多浙江補用道知温州府事江右陳思熇序。

此次校點以四庫本爲底本，校以元刻本及明刻本。四庫本無目録，元、明刻本均目録完備，校點依據底本及校本目録重訂。各本書名，除明刻本序跋外，「鐘」均作「鍾」，今據其命名之意改正。

以下對本次校點略作説明：

作者引述孟子意見之處，除非明指《孟子》文本，否則均不加書名號。

書中對每個問題的討論，大多以設問方式開頭，但對有些問題的討論，則是先立一個説明題意的標題，然後開始討論。此類標題不加標點，如卷一《論語》部分有標題曰「夫子言誰毁誰譽一章」，卷七《周禮》部分有標題曰「井田溝洫之法」等等。

《易》六十四卦之卦名一律加書名號。

校點者　史應勇

文淵閣四庫全書木鐘集提要

臣等謹案：《木鐘集》十一卷，宋陳埴撰。埴，字器之，永嘉人，嘗舉進士，授通直郎致仕。其學出於朱子，永樂中修《五經大全》所稱「潛室陳氏」，即埴也。是編雖以「集」爲名，而實則所作語録，凡《論語》一卷，《孟子》一卷，《六經總論》一卷，《周易》一卷，《尚書》一卷，《毛詩》一卷，《周禮》一卷，《禮記》一卷，《春秋》一卷，《近思雜問》一卷，《史》一卷。其説《大學》、《中庸》，列《禮記》之中，蓋其時《四書章句集註》雖成，猶私家之書，未懸於國學，施之功令，故仍從古本。史論惟及漢唐，則伊洛之傳不以史學爲重，偶然及之，非專門也。其體例皆先設問而答之，故卷首自序謂取《禮》「善問者如攻堅木，善待問者如撞鐘」義，名「木鐘」。刊板久佚。明弘治十四年温州知府鄧淮始得舊本重刊，自第五卷至十一卷皆題曰「某卷下」，疑或各佚其上半卷，而核其所列，則《書》始二典，《詩》始比、興、賦，《春秋》始隱元年，《近思雜問》始理氣，《史》始漢，皆不似尚有前文。惟《周禮》不始《天官》而始「府史」，《禮記》不始《曲禮》而始《王制》，似有所佚，然府、史之名，先見於序官，而《王制》亦《禮記》第三篇，即從此托始，亦無不可，宋本既不可見，姑闕斯疑焉可矣。乾隆四十四年五月恭校上。

總纂官臣紀昀、臣陸錫熊、臣孫士毅

總校官臣陸費墀

木鐘集題詞❶

志曰：「善問者如攻堅木，善待問者如撞鐘。」朋友講習，不可以無問也，問則不可以無復。今之不善問者，徒先其所難，後其所易，取其節目之堅，乃欲一斧而薪之，不少徐徐以待其自解，則匠石從旁而竊笑之矣。至其待人之問者，或小叩之而大鳴，或大叩之而小鳴，不待其再至而亟盡其餘聲，或餘之未盡而恣其人之更端焉，然則是鐘也，其必州鳩氏之所棄者乎。余非待問者，顧諸友方持班氏之斧，以運成風之巧，乃欲以空中之物隨酢焉，其不哆然肆、黯然啞者幾希矣。或曰：空故能聲，虚故能應，壞木之竅穴而萬籟出焉，物固有然者矣。余有感於斯言也，取二物，因命之曰「木鐘」焉。子幸有以問余，余方以問子。永嘉潛室陳埴題。

❶ 元刻本作「木鍾序」，明刻本作「木鍾題詞」。

木鐘集卷一❶

宋陳埴撰❷

論　語

「殷有三仁焉。」《集註》謂：「不咈乎愛之理，而有以全其心之德。」豈三子皆同於愛宗社邪？

三子不私其身，其心可鑑，可以吐出見先王於地下。蓋全是一片至誠惻隱之理，他無所有，故謂之仁。

「三仁」之稱，比干與焉。苟息之死，可謂之仁否？

私欲净盡，天理渾全，方可言仁。謂苟息忠於所事則可，謂死當於理而無私心，則未也。

比干以諫死，謂之忠可也，而孔子謂之「三仁」，是忠可爲仁也。至子張問令尹子文何如，孔子只許之以忠，以爲「未知，焉得仁」，是忠與仁，猶有逕庭也。

不是將忠便喚作仁，此心統體無私，渾是天理，方可言仁。子文於此處，保明未過在。❸

知及之，仁不能守之，固不可仁。既能守之，而猶有不莊、不以禮之戒，《集註》謂

❶ 元刻本、明刻本題「潛室陳先生木鍾集卷之一」。卷末題及餘卷仿此。

❷ 元刻本、明刻本無此行。餘卷仿此。

❸ 此句疑有訛脱。

有「氣習之偏」，何邪？

蓋雖是有仁能持守，然當臨莅之時，舉動之際，此心小懈，即妄念便生，須是逐時照管，令罅縫不開，才有罅縫，便有氣習之偏先來，有此，故到此不能不萌動也。此是聖賢檢身上工夫周密處，雖是本體已造醇美，猶恐節目上有疵，又須逐節照管，要令盡善盡美。德盛者必不狎侮，言小疵消盡也。今雖大人先生，猶有戲語，皆是未過此一關。

冉求自謂可使足民，觀其用於季氏，第能爲之聚斂附益，使賦粟倍他日，此幾於厲民之事。

冉求有爲政之才，聖人屢許之，且以政事名，想必有可觀者，但義理不勝利慾之心，過失處多耳。

南容、公冶長二子優劣

南容言行可法處多，公冶長事不多見，第聖人稱揚其婿之必非己下人，不必論他優劣，只當法其善行。

「興於《詩》，立於禮，成於樂」，學者不可缺一。夫子責伯魚學《詩》、學《禮》，而不及《樂》，何邪？

家庭之訓，只説到《詩》、《禮》上，且就切近處説，乃聖人遠其子之道，非是前三語可論爲學之次也。

伯魚，聖人之子，陳亢意其有異聞，及止聞《詩》、《禮》之訓，乃知聖人遠其子。愚意伯魚之資禀稍劣，故聖人止以是告也，使其有曾、顔之資，亦當以曾、顔者告之矣。若一以遠其子，則是有心於公也，聖

人然乎哉？

父子主恩，義方之訓，又説到這處，若伯魚天資穎悟，即飲食起居，無非教也。天何言哉，四時行焉，百物生焉，聖人何隱乎爾。曾、顔可至，伯魚亦可至，自是日用不知耳。

子路不悦孔子爲公山氏之召，而孔子以爲：「夫召我者，而豈徒哉？如有用我者，吾其爲東周乎？」如何從季氏之家臣，便展得爲東周事業？

聖人行道，自有爲之兆處，弗擾之徒，聖人未必果從他，但憫時行道之意，於此乎見耳。

陽貨欲見孔子，孔子不見。至於公山弗擾以費畔召，子欲往。夫陽貨與此人，皆一時叛臣，孔子不見陽貨而欲見此人，何也？

聖人道大德宏，無可無不可。雖是惡人，苟其一時意向之善，交際之誠，聖人無不與者。陽貨則見之之意不實，交際之禮不誠，故孔子不欲見之。孟子曰：「苟善其禮際，斯君子受之矣。」

子見南子，子路不悦，夫子矢之曰：「天厭之！天厭之！」聖人道大德全，於交際上自有斟酌，子路之不悦，固是不知夫子，然夫子亦自可舒徐釋其疑，❶何必指天自誓？

子路勇於自信，信聖人不及。如此等處，屢形於辭色，屢見於問答。想是聖人説他不下，故矢心以誓之，欲其退而思之耳。

❶「自可」，原作「可自」，據元刻本、明刻本改。

公山、佛肸之召，夫子皆欲往而卒不往，固知其人之不可變，事之終不可爲也，毋乃與初意戾乎？

始之欲往，君子以自强不息；終之不往，君子以致命遂志。

《集註》解「未可與權」，舉洪氏之「《易》九卦，終於巽以行權」，何也？

舉《易》一語見權者，聖人之終事。《易》三陳九卦，凡二十七節，道理最微，末梢一語，方以權終之。見得不可驟語也。

「可與立」，「立」底意思？

立，謂守得住，可決定保明他作好人也。

夫子言「誰毁誰譽」一章

毁者，稱人之惡而損其真。譽者，揚人之善而過其實。先詳兩字名義方可。聖人自言我無損真過實之毁譽者，若間有所譽，必是已嘗試其事也，非過其實以揚之。若毁人之惡而損其真，則決無是事。《集註》自可玩，人自不察耳。

「則以學文」，晦翁以文爲重。「文質彬彬」，晦翁以質爲重。

文對質説，則爲文采之文，因學而言，則爲射、御、書、數之文。今人所學，只以《詩》《書》六藝爲文，古時却無許多書，只是去刑名度數上加意，所以古人長於數而短於理。聖門遂講明理學，後人得許多書，於理義甚明，於實學無有。古人如申屠嘉、周勃之徒，皆是資質好，緣不曾講求義理，所以只是一个重厚。若是文采，須是有質，方可施，如「繪事後素」之意。

以德報怨，是聖人氣象處，欲以直報怨者，何邪？

以德報怨，是爲嫌，故饒他一著，不是循理正大，意思却是私心。以直報怨，初無怨惡心，只是道理如何，當舉則舉，當廢則廢，却是公心。

又曰以直報之，豈不正大？豈不忠厚？當利則利，當貴則貴，當用則用，當舍則舍，惟出以正，豈不是忠厚處？聖人言語，一一自有斟酌。

泰伯，諸侯也，有一國也，夫子以爲三以天下讓。

周之得天下，來歷自泰伯之讓始，故其讓國處，人得見其迹，其讓天下處，人莫知其心，所以聖人表出來。泰伯之讓，在太王時，事迹甚微，人莫能知。聖人推見至隱，以其本心與文王同，故俱稱爲至德，使不偕逃，亦自足以造周，故又言以天下讓。

泰伯之讓國，與夷、齊同否？《集註》曰：其心則夷、齊之心，而事又有難處者。

太王有翦商之志，又以王季生聖子，意欲立之，而事迹未見，泰伯竊窺此意，故逃之。蓋其處父子兄弟之變，而欲全天性之恩，處商周興亡之際，而欲全君臣之義，其事皆類夷、齊而泯其迹，所以爲至德。

孔子曰：「伯夷、叔齊，求仁而得仁。」伯夷以父命爲尊，叔齊以天倫爲重，是固天理恁底。然二子只勾當得自身上道理無虧欠處，若律以天下之大義，叔齊辭，伯

夷又辭，更無仲子，誰擔當得這國事？去彼仲子，既於天倫父命兩不相干，受之毋乃非邪？

既是勾當得自身上道理無虧欠處，更復何求？所謂「吾何求哉？吾得正而斃焉，斯已矣」。聖賢殺身成仁，只要覩个是耳，若更反顧身後去，即成計較之私矣。二子既逃，國歸仲子，於天理人倫已安，若仲子更執夷、齊之義，夷、齊亦管不得它，彼視國直敝屣耳。

夫子賢伯夷首陽之節，孟子譏其隘；夫子仁管仲糾合之功，孟子以曾西之所不爲。

孔子雖尊伯夷，然只列於逸民之目，而自謂「我則異於是」，孟子隘之語起於此。雖稱管仲，然小器、不知禮之譏，黑白較然，孟子羞稱之語始於此。孟子願學孔子，故不與諸子處，乃真與聖人同符，末學所未喻也。

子貢問管仲非仁，詳程子所論，知子路不當死於輒之難。後世有淺丈夫者，始以利合，後來值彼患難，遂相從以死，自以爲義者，要之與此無異。子路之未得爲正，管仲之未遽爲罪者，聖人所以開人悔過之門，未知然否。

以所事而死之，正也；以所事非正而恕其不死，權也。管仲當時幸然不死，却無臨難規避意，後來事威公，亦無苟合意，故聖人權其事宜而謂其可以無死。後世爲人臣子，所事不正，既不能蚤辨，却到臨變時以管仲藉口，此則仲之罪人也。

孔門三尺童子，羞稱五伯，以其先詐力而

後仁義。孔門之稱管仲，乃曰「如其仁」，又曰「微管仲，吾其被髮左衽」。何孔門不取，而聖人深喜其功？

管仲有仁者之功，自不可掩沒。然其規模淺近，器度狹小，亦不逃君子之譏。孔門功過，不揜元氣之流行也。孟子功利不道，泰山之巖巖也。

夫子於季康子諸子問門人之仁，皆所不許，獨首肯管仲，豈在他人則進之，在門牆則麾之邪？

仁有粗細，說細處，孔門諸子多有未能；說粗處，伯者之臣却能之。蓋管仲乃仁者之功，功雖可稱道，過自不可揜，必如三仁迺可耳。

桓公殺公子糾，召忽死之，管仲不死。以所事而死之。召忽之義，正以所事非正而可以無死，則忽爲傷勇，故管仲聖門置生死不論。

仁者，純乎天理。管仲，假仁者也，孔子遽許以仁，《集註》以爲「利澤及人」而許以仁之功。原其心，既未純乎天理，則功豈足以爲仁乎？或以爲如其仁者，仁管仲之仁者。

仁管仲之仁，前輩此說甚巧，但詳此章，聖人極口稱道，故晦翁不喜此說，作「誰如其仁」解之。蓋潛詳文勢當然，❶然大意只及人之功耳，其心之廣狹、公私則未論。至說小器處，却見心之廣狹、公私，瑕瑜不揜。

❶「潛」，元刻本、明刻本作「消」。

子曰：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」及其稱殷之三仁，比干與焉，謂其足以成殺身之仁也。若夫荀息守先君之命，卒死於難，不審可謂殺身之仁否？

據荀息之事，只是以言許先君，不敢負它一死，謂之信則可，謂之仁則未。蓋上面大欠商量，獻公、奚齊之父子，於天理人倫上有何道？荀息與它一擔擔了，只是爲賊擔擔，故其死也，雖不得罪於獻公，而得罪於國人，所謂但知食焉，不避其難之爲義，而不知食出公之粟爲非義，若子路是也。合夷齊、三仁、陳文子、令尹子文、子路事看，便見仁不仁。

子貢問：博施濟衆與兼愛何以異？愚謂博施濟衆，皆自我推之，所謂「老吾老以及人之老」；兼愛則泛然愛之，無父無君之謂。

子貢揀極高大底來説，聖人只就低小處説。今不看聖人意，却就子貢脚下起意，纔隨子貢意，便陷落墨氏。所謂「老吾老以及人之老」，此却是低小處，發脚即非子貢意。

夫子言：「吾未見蹈仁而死者也。」後又言：「志士仁人，有殺身以成仁者。」此勉人爲善之語。若到殺身成仁處，是時不管利害，但求一个是而已。學者患不蹈仁耳，蹈仁則心無計較之私，若義所當死而死，雖比干不害爲正命。

愛主仁言。孔子許子産以「惠人」，《集註》以爲是其心一以愛爲主。未審可謂

之仁否？

仁者，天下之公理。若姑息小惠，乃是私心，不可言仁。子産能食而不能教，知惠而不知政，故聖人但以惠人目之，仁則不知也。

孔子説仁多不同

聖人説仁，多就行仁處及用心處説。孟子以惻隱言仁之端，則是仁底正頭面。程子説四肢風痺，則爲不仁，亦是。蓋其頑然不知痛痒，是無知覺，仁者此心渾融明達，斷不若此。

惻隱之心是正頭面，人之爲人，滿腔子是惻隱之心，然此心不曾流行者，障翳未除耳。孔門工夫皆是務除障翳，故學者隨病求藥，聖人對證用藥，所以多不同。

剛毅木訥，如何是近仁？《集註》云：剛毅不屈於物欲，木訥不至於外馳，故近仁。切疑人之一身，若忠信愛敬等皆是大節目，若就仁上比，並更當何説？

剛毅木訥，有近仁之資；忠信愛敬，乃爲仁之目。剛毅木訥四者，出於天資，而未嘗學問，其資全，故可語仁，未嘗學問，故止於近仁。

「巧言令色，鮮矣仁。」是致飾於外以悦人，本心之德斵喪，而失其所以爲仁也。《記》曰「辭欲巧」，《詩》稱仲山甫曰「令儀令色」，則巧言令色，不見爲不可。何邪？

辭色未嘗不欲温和柔順，但務巧令以媚人者，必非誠實之士，既下了此等種子在心，將來狐媚蠱毒，皆此種子爲之，故聖門

深戒。

「君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。」謝氏以爲毫髮之間，心不在焉，則未免爲不仁。意者君子有一念不仁，則便可退而爲小人；小人有一念之仁，則亦可上而爲君子。以爲未有小人而仁，豈其隙光半點者，皆不足取乎？

君子容有不仁處，此特君子之過耳，蓋千百之一二。若小人，本心既喪，天理已自無有，何得更有仁在？已自頑痺如鐵石，亦無醒覺之理，甚言小人之不仁也。此君子、小人，指心術邪正言。君子存心雖正，猶有私意間發之時；小人本心既無，縱有隙光暫見，決不勝其虺蛇之毒。此章深惜小人之喪失本心也。

「君子而不仁者有矣夫」，然君子去仁，惡乎成名，安有不仁者？

此章爲小人設言。小人決無有仁心者，不可以辭害意。

子曰：「人之過也，各於其黨，觀過，斯知仁矣。」《集註》云：「君子過於愛，小人過於忍。」不知合君子、小人之過觀之，則可以知仁，還是君子、小人各自於其過處觀之？

過於厚處即其仁，可知過於薄處即其不仁，可知觀其人之過，可以知其仁不仁矣。中含「不仁」字。

「好仁者，無以尚之；惡不仁者，其爲仁矣。」好仁必惡不仁，惡不仁必好仁，二者並行而不相悖。聖人必於好、惡上分輕

重。何也？

性各有偏重。顔子正是好仁之人，豈不能惡不仁？只緣好仁，意思勝如惡不仁。孟子正是惡不仁之人，豈不能好仁？只緣惡不仁，意思勝如好仁。故各於偏重處成就。

「苟志於仁，無惡也。」方志於仁，未是行得仁，安保其每有盡善？夫子以爲「無惡」，不識志於仁，便可無惡否？

此是君子、小人分路，猶向東行人，一心向東去，無復有回轉向西之理，西行人亦然。「志」字當看「心之所之」之謂。

「博學而篤志，切問而近思」，何以言「仁在其中」？程子云：了此便是徹上徹下之意。未知這意思如何。

博而能篤，切而又近，如此學問，儘鞭辟向裏，心不外馳，故言「仁在其中」。蓋心存而仁便存。「徹上徹下」，謂下學中天理便在，此無兩个塗轍。學雖博而志則篤，問既切而思又近，是其日用之間，近理鞭辟，不向外馳，心既存在，則仁亦在是矣。指存心便唤作仁固不可，但離了心，外更何處求仁？

夫子曰：「有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者。」則仁若易行也，但人不能用其力耳。至《表記》舉夫子言仁曰：「仁之難成久矣，人人失其所好。」則是人未嘗不用其力也，但人之爲道遠，爲器重，故人皆不得其至而止耳。夫子言仁，何難易之相戾如此？

聖賢言語，易處自易，難處自難，各有分面，全在當人領會。若欲論仁，不須如此孜異

同。異同之學，只是尋行數墨，到這裏一齊放下，當玩滿腔子是惻隱之心，方是下工夫人。

張子曰：忠恕便是仁。忠恕，學者之事；誠仁，聖人之事。忠猶誠，恕猶仁。學者能自忠恕行之，真積力久，亦可到此地位。

樊遲問仁者三。胡氏謂居處恭最先，先難次之，愛人最後。不知謂夫子告之有次第，還是人做將去，當循其次第？第一節是爲仁下工夫處，第二節是趲它屈頭做工夫，但向前，不必計效驗，第三節是推其用。

克己復禮爲仁如何。

仁者，心之全德。惻隱之心，是仁之正頭面。緣私欲障礙，填滿胸次，則所謂惻隱者，始頑癖風痺，不復流行發見，必須先去己私，復還天理，則本來面目方始流行發見。克己工夫非有它也，即非禮勿視、勿聽、勿言、勿動之謂。既知此爲非禮，則視、聽、言、動，便當一一復還於禮。除四勿之外，别無克己工夫。工夫既到，則私慾淨盡，中無障蔽，滿腔子渾是惻隱之心，而日用之間，無非真心之流行發見。克己工夫若不於禮上用功，必流於釋氏寂滅之學。蓋徒知克去己私，而不復於禮，謂之空寂則可，若求其惻隱之仁，則如死灰槁木矣。故聖人以此告之。蓋才知非禮，便勿爲；才克此，即復彼；才復彼，則爲此。先儒以克己復禮爲乾道，主敬行恕爲坤道。豁開雲霧，便見青天，此顏子之仁；淘去泥沙，旋

引清泉，非顏子之克己復禮也。

克己復禮爲仁，却疑克己未便是仁。如非禮勿視、聽、言、動，此是克己工夫。既説「勿」字，未便喚作仁。意者非禮勿視、聽、言、動，所以克己，克己方能復禮，復禮方始到仁否？

克去非禮，即是復禮，無許多支節。禮才復，仁便流行，非謂此處便是仁，更著思玩。克己是克其非禮之私慾，即是下文四句；復禮是既去其非禮，便還復於禮。故除四句之外，別無復禮工夫。來問分作兩段，支節纏攪，不是顏子陽剛明決工夫。顏子工夫，斬截徑決，掃除私慾，都無勞攘，猶如屋裏有盜，便開門逐去，不令存住。其它學者只是固其扃鐍，防守寇盜耳。所以先儒以克己復禮爲乾道，以持敬行恕爲坤道者，此也。

克己處莫如服藥且掃除許多病痛意思，復禮莫如病去後又著逐漸服藥調補意思，故上是克己工夫，下是存養工夫，才有上一截，便有下一截，相離不得。然詳味夫子答顏子克己復禮之目，專就禮上説，莫是又把復禮便作克己之目否？

此問支節纏攪，不可施於克己。但又有一説，聖賢所謂克己工夫，全在禮上，若克己而不復於禮，是空門之學也。空門一切掃去，直是斬截，但不復於禮，所以雖能掃除私慾，然所謂天理之節文，則蕩然無有。儒、釋至相近處，却有霄壤分也。

克己復禮是清其源，克伐怨欲不行是制其流。仁與不仁可見，然非禮勿視、聽、言、動，則是有非禮病在，謂之「勿」，則與

不行者何異？

克己是掃除私意，天理流行於外；不行是遏絶私意，病根潛藏在心。仲弓閉門拒賊，賊去門開；顔子快刀斬竹，一斫一段。

《集註》云：「克己復禮，乾道也；主敬行恕，坤道也。」莫是顔子純於反己，仲弓猶規規然主一以行之故云？

顔子工夫，索性豁開雲霧，便見青天，故屬乾；仲弓工夫，著力淘盡泥沙，方見清泉，故屬坤。此處最難認，須細心玩聖賢氣象方會得。

非禮勿視、聽，是就事物防閑，所以由外以養其內；非禮勿言、動，是就自身檢點，所以由內以驗其外。然否？

四者皆接於外。制於外，所以養其中，無非檢點自身，如何以視、聽爲外，以言、動爲內？所謂鮮能知味。

一日克己復禮，如何便歸仁？

果能勇猛如此，則是渙然冰釋，霍然霧除，此理既行，故天下之歸仁於我。歸，如「歸鄆讙之田」之「歸」。

「回心三月不違仁。」《集註》横渠云云，「過此幾非在我」者，楊氏謂欲罷不能意思。

既分得賓主定，後加循循不已之功，從此自要住不得，正是欲罷不能。猶推車然：車未行前，必須猛下氣力，方推得他轉，車既行後，即輪勢自轉，雖欲止不可，此時不由人力，故云「過此幾非在我」。下工夫人要見此消息，便自省力去。

「回也其心三月不違仁。」只是無纖毫私意，有少私意，便是不仁。入仁之門，固是多端，有少私意，未爲害，何爲便唤作不仁？

惻隱之心，所以不流行者，只是私意閉塞，滌除掃蕩，令閉塞處皆空，然後仁始流行。若不能下滌蕩工夫，許其少少容留在内，即根苗不除，些少處必會滋長，此是今人大病根。

横渠解「回也其心三月不違仁，其餘則日月至焉」，見賓主、内外之分。

顔子一似自屋自住，私意蕩盡，統體是天理，此仁爲主於内；諸子一似住别人屋，主不常在，時來時去，此仁若屋中之賓然。蓋天理時或萌露，私意爲主故也。程門每以此意説與門人，語録可見。

孔子答「仲弓問仁」一章。程先生云：「孔子言仁，只説出門如見大賓，使民如承大祭，看其氣象，便須心廣體胖，動容周旋中禮，唯謹獨，便是守之之法。」謹獨，固是做持敬行恕工夫，然心廣體胖，動容周旋中禮地位，仲弓學力，當得未去。

大賓在庭，大祭在堂，是時境界如何？想是好一片空闊世界，只緣未下謹獨持敬工夫，欲見此境界不能。

《論語》一書，夫子言仁，未嘗兼「義」言之，孟子談説齊梁間，動輒取仁、義並言，何也？

仁統四端，孔門故止言仁。至孟子時，人曉

性分上道理不得，須至細別言之，故對分之則曰仁、義，四分之則曰四端。對分者配陰陽，四分者象四時。統而言之，則一元之氣，其實一理耳。

「君子義以爲質」一章，只以義爲本，而程先生添一「敬」字，是何所據而然耶？

以敬爲主，則義乃方外，是敬爲體而義爲用。若以義爲質，則禮行此義者也，遜出此義者也，信成此義者也，是義爲體而三者爲用矣。

「居處恭，執事敬，與人忠。」程子以爲是「徹上徹下」語，如何？

徹上徹下，謂凡聖皆是此理。聖人一語，小則樊遲可用，大則堯舜不過。程子所謂，語有淺近，而無包容不盡是也。其說備見於仁、智二章。下學中，天理便在此，無兩个塗轍，此心學也。未純熟時，但曰下學，已純熟後，即是上達，無兩个塗轍。

行己之恭與事上之敬，亦可移易否？

敬者，恭之主於中；恭者，敬之持於外；亦有互見時節。

「德之不修」一章，分明是逐項逐條理會，然「聞義不能徙，不善不能改」兩句，似相協，若是上是遷善，下是改過，則須是改不善以從義，不知可做一串看否？

徙義不必因過而徙，但聞人善言，即當遷徙己見而移就之。若徙知善言之美，自安己見，不能即徙而從之，則何取於「聞義」？此與舍己從人之意同。改過自是一項也。

《子罕》：「知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。」《憲問》言：「仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。」何先後之不同？

先知而後仁、勇者，就入德而言；先仁而後知勇者，以就成德而言。

「據德依仁。」「據」、「依」兩字可移易否？

據，如手所執之杖。依，如身所衣之衣。杖則容有時離手，衣則不容須臾離身，是一節密一節也。

「朝聞道，夕死可矣。」

此聞非謂耳聞，謂心悟也，即程門所謂「一日融會貫通處」。爲學若不見此境界，雖皓首窮經，亦枉過一生；若已到此境界，雖死無憾，亦不虛了一生也。非是聞道之人必要夕死，但苟得聞道，雖便死，亦可無憾。深言學者貴早聞道耳。

「君子博學於文，約之以禮」與《孟子》「博學而詳説之，將以反説約也」意相似否？

博學必約之以禮，是重在約禮；博學正將以反説約，是重在博學。蓋博固不可不反於約，然非博亦不能遽反於約，二者合而後備，乃互相發也。

顔子當博文約禮之時，既竭吾才，直是大段著力；及夫所立卓爾之後，雖欲從之，末由也已，至此又無所用其力。不知合如何下工夫？

到此際，力無所施，乃冰消雪釋，渣滓融化之境，雖聖人不能授顔子，顔子亦不能受之於聖人。今欲學顔子，未須問他此處，且把博文約禮作依據，日積月累，人十己千，備

見高堅前後境界，將來不知覺，自有豁然融會時。

「仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後。」其旨如何？

高、堅是顏子初學時，未有所見如此。瞻之在前，是見道在前。在後，又見道過後了。瞻前忽後，此顏子恍惚見道未真，故不定。自孔子循循然有次序教之，先博以文，後約以禮，非博文則不能約禮，徒約禮而不博文，則禮之所約者何事？ 約禮是非禮勿視、聽、言、動，如今人師友相議論，退須自省在身可也。 循循，又有不已之意。

「參前倚衡」，何物參倚？「坐立所見」，何物可見？

參前倚衡，不是有个外來物事，便見忠信篤敬，坐立所見，要常常目在之耳。此是學者存誠工夫，令自家實有這个道理，鎮在眼前不相離。

「如有所立卓爾。」

夫子德盛仁熟，自然到此地位上立，顏子却見道在前，欲要去此地位上立，便自不得，此雖欲從之，末由也已。使顏子假之數年，工夫亦可到，此顏子未達一間耳。

夫子「樂在其中」與顏子「不改其樂」如何？

樂只一般，須看所樂何事。二程被濂溪點當，從此醒悟。今説文字不難，須尋得他地位，方爲善學耳。

孟子三自反與顏子「犯而不校」，氣象

如何？

顔子一身，渾是義理，不知有人。孟子見義理之無窮，惟知反己。顔子之量無涯，孟子之言有迹，但欲學顔子，先學孟子。

子曰：「吾道一以貫之。」曾子曰：「忠恕而已矣。」

一是一心，一貫對一个「萬殊」字，乃是以一理應萬事，如錢貫，以一條貫許多錢。《易》曰：「聖人何思何慮？天下殊塗而同歸，百慮而一致。」又曰「太極生兩儀」，至於生四象，生八卦，生吉凶，生大業，皆是以一理貫萬殊。如人讀一卷書，有千條萬緒，讀了時，却把一卷道理融化在此心，備衆理而該萬用，看人問他恁處，只是就心應他。聖門子弟，多是去理會千頭萬緒，被他横塞胸中，只是多而不知融化了。看《曾子問》一篇，於事事物物，人所不點勘者，皆點勘過，夫子知曾子做多端工夫了，著得一貫道理點化他。惟曾子理會得過處，故一唯之外，餘無辭。至於出告門人則曰「忠恕」者，何也？蓋他人曉未得，不可躐等，使曾子便把一貫説，門人曉未得，故就學者身上討兩个字形容一貫，固不外中心爲忠，如心爲恕，此心是中便是一，推是以及人爲恕便是貫，學者則謂之忠恕，聖人則謂之誠仁。忠猶誠，恕猶仁。程子曰：「恕，行乎忠者也。」子思言違道不遠，却是忠恕正頭面，曾子把忠恕説一貫，所以不同。一貫之學，夫子亦語子貢，子貢擔當未過，故有疑辭，不如曾子見得透徹。一貫有兩个，此是以一理貫萬事，若夫下學上達，精粗本末，與此不同。一貫者，以一心而貫萬事之謂也。忠恕者，盡吾心而推及人之謂也。聖人一

心，渾然天理，事物各當其可，猶一元之運，萬化自隨，初無著力處。至於學者，須是認得人己一般意思，却安排交入塗轍，須是下工夫方可。要知忠恕是一貫意思，一貫是包忠恕而言，忠恕似个生底一貫，一貫似个圓熟底忠恕耳。曾子在孔門，大小事都去理會將過，只是欠个串套工夫，夫子到此點當交醒，曾子豁然開悟，至教門人，却只指忠恕而言。程子又以「維天之命，於穆不已」而言忠，「乾道變化，各正性命」而言恕，然則天地是个無心底忠恕，聖人是个無爲底忠恕，學者是个有心底忠恕，其實歸于一而已矣。

一貫，忠恕，雖有大小之不同，大要都是心上做出。聖人之心，渣滓净盡，統體光明，具衆理而該萬用，故雖事物之來，千條萬目，聖人只是那一个心印將去，全不費力，如繩索之貫錢。然《易》所謂「何思何慮，殊塗而同歸，百慮而一致」者，正聖人一貫之説也。彼學者之心，被私慾障蔽，未便得他玲瓏，須是逐一蕩滌，以類而推，方能自己及物，如子貢所謂施諸己而不願，亦勿施諸人，却是忠恕正頭面。使學者工夫純熟，則一旦霧除雲散，自是一貫境界。是知一貫，乃聖人事也；忠恕，特學者事；但聖人見快，學者見遲。一貫是熟底忠恕，忠恕是生底一貫，本非有二道也。曾子恐門人曉一貫未過，故借忠恕以明一貫，是將一貫放下説了。若程子「於穆不已」、「各正性命」之言，則借天地以明忠恕，是將揭起來説了。彼此互相發明，在人領會之耳。

程子所言是無心底忠恕，進一步説了；曾子所言是用力底一貫，退一步説。

「夫子之道，忠恕而已矣。」如曾子所言，則忠恕便是道，「忠恕違道不遠。」如《中庸》所言，則不可便以忠恕爲道。忠恕是學者事，《論語》是借學者以明聖人，乃是升一等説。《中庸》直言學者事，是本等語，《論語》是一貫地分，《中庸》方是忠恕正地頭。

《論語》「一貫」與《中庸》「合内外之道」，程門「體用一原，顯微無間」之説同否？

道理只是一个道理，有就吾心性上説者，有就事物上説者，自是兩樣頭面。今人都作一般看了，如何謂之識道理？ 夫《論語》之一貫，即《中庸》所謂「合内外之道」者也。聖人所以能推一心以貫萬事者，正緣他胸中渣滓净盡，統體光明，具衆理而該萬用，故雖事物之來，千條萬目，聖人只此一心應將去，全不費力，滿腔子都是道理，更無盡限。才無盡限，更不分内外，分中邊；才分内外，便是有盡限了；才有盡限，則便不能以一心而貫萬事，如何謂之合内外？《易》曰「天下何思何慮？ 殊塗而同歸，百慮而一致」，一貫之説也。至於程門之説，又就物理上論，即《論語》所謂下學上達，形色天性，灑掃應對，精義入神之謂也。 及其歸，則一而已。

曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」程子曰：「以己及物，仁也；推己及物，恕也。」以與推，何分別？ 又曰：忠者，天道；恕者，人道。忠者，無妄；恕者，所以行乎忠者也。忠者體，恕者用，大本、達道也。此與「違道不遠」異者，動以天耳。

仁者，渾是天理流行，故不待推；恕者，未

免私意間隔，故必待推。忠恕是對立道理，故以體用言。其體無妄，故言天；其用推行，故言人。

夫子告曾子、子貢以一貫之道，晦翁謂彼以行言，此以知言。既是一貫，如何分得？

以忠恕而明一貫，驗得是行；以學識而明一貫，驗得是知。一貫固不分彼此，但向人語處，入頭各有塗轍耳。

夫子之道忠恕。晦翁曰：盡己之謂忠，推己之謂恕。伊川曰：忠者天道，恕者人道。二者之説有異同否？

盡己，則忠實無妄，爲恕之體，故言天道；推己，則公恕流行，爲忠之用，故言人道。天人之分，體用之謂也。

子曰：「性相近也，習相遠也。」此固有上、中、下三品之不同，惟上智與下愚不移。夫不移者，豈不可得而移邪？如果不可移，則性亦有不善者？

性近習遠，是中品等人，可上可下，其性可以習而移；若夫超然之上智，冥然之下愚，是他生來賦性殊絶，其品一定，非習所可移也。故前輩謂善固是性，然惡亦不可不謂之性，皆是氣禀之性也。

「古者民有三疾，今也或是之亡也。」晦翁謂氣禀之偏者謂之疾，而取范氏説末世滋僞。豈賢者不如古，民性之蔽亦與古異？竊謂時固有古今，而氣禀之性，亦有古今之異歟？

氣數有淳漓，故生物有厚薄，只正春時生得

物如何，逌春末生物便別。後世生聖賢，既與古不同，即生暗蔽愚人，亦欲如古不得。

「毋意，毋必，毋固，毋我。」

意見與意念不可無，不是不好，只私意便不是。意才私便生計較，如做一件事，固是公界，然不免有干名好譽，雖公亦私，所謂有意以爲之，即私也。我者，如今人自稱强，自道才高過人，但知我，不知有理義，一向任意做事，此即是私意也。上意字只做意見、意念之意。必者，必期之謂。固者，固滯之謂。必在事前，如事未來，先自計較，有準擬之心，此事未來而心已忙。固在事後，如事已過者，只執滯，事已去而心不化。四者合説，晦翁所謂「始於意，成於我」者，此也。

「子絶四。」程子以爲「毋」非禁止之辭。晦翁以絶者，無之盡也。不識聖人四者盡無之後，更有何物？

只有孤單底義理不可一息無。

「子絶四」，首之以「無意」。《大學》必貴於誠意，何也？

「毋意」之意，謂妄念起而爲私意，則不可有；誠意之意，謂不起妄念，而必實其意，此則不可無。

子曰：「攻乎異端，斯害也已。」《集註》云：佛氏之言，比楊、墨尤爲近理，所以害尤甚。

觀孟子之論楊氏爲我，墨氏兼愛，無父無君，其是非易見也。至於佛氏至精，説話與吾儒相去不遠，如韓退之闢佛，《原道》所言

者，皆佛之粗也，至於精處，如《易》所謂「無思無慮」也，《中庸》所謂「中庸不可能」也，夫婦之愚，可以與知與行，及其至也，雖聖人不能知，不能行也。佛氏曰：但願空諸所有，謹勿實諸所無，心虛無我，本無中庸，何能之有？本無知無能，何知能之有？孔子「吾有知乎哉，無知也」，則謂孔子真無所知。顏子「屢空」，則謂顏子不與物接。殊不知顏子空中却含萬象，吾之本體，却是虛明，事至則應，了無滯礙，雖無而未嘗不有也。至於佛氏之空虛，真是無了，雖是盡性處，私欲消盡，與吾儒不相遠，只争个有無。故世間高明之士，見理微妙處，如程門中高弟謝顯道、楊龜山、尹彥明，多入於佛教，流於虛無寂寞之境，故其害爲尤甚。若夫世間無知之夫，惑於佛者，只爲利害禍福之應而已。故程先生曰：向之入人者，乘其愚昧；今之入人者，乘其高明也。

舊注説攻治異端，反爲吾道之害，與孟子闢楊、墨正相反。《集註》謂專治而欲精之，爲害甚矣。未知孰是。

凡今後學，捨聖學而入小道者，其意皆以爲捷徑得利，不知反以害己，今日之攻時文是也。

何謂「下學上達」？

「下學上達」，如言曲禮三百，威儀三千，無一事而非仁也。理會得底，則一部《論語》，聖人雖就人事上説，却無非言性與天道處；理會不得底，雖皓首窮經，鑽破故紙，仍舊不聞道。此處只關係自家心裏存在與不存在耳。心才存在，則見其然，必知其所以然；若不存，是謂習之而不察。今人只

說事理一貫，然亦須分别次序始得，如程子言：形而上爲道，形而下爲器，須著如此就。❶下學人事，自然上達天理，若不下下學工夫，直欲上達，則如釋氏覺之之説是也。吾儒有一分學問，則磨得一分障礙去，心裏便見得一分道理；有二分學問工夫，則磨得二分障蔽去，心裏便見得二分道理；從此惺惺，恁地不令走作，則心裏統體光明，渣滓凈盡，便是上達境界。

「喟然而歎」一章，何物如此難求？自非聖人生知之聖，凡學者之求道，皆當下死工夫。所謂死工夫者，只是理會一个心，必掃去心中私慾，方見得道理通透。蓋吾心已具此道理，惟是私慾障蔽了，故不見。道學之所以難者，只是心體難得光明。顏子自博文約禮上逐節下工夫，到這裏滓渣逐旋消盡，是以喟然而歎，深述其先難之故，後得之由，到得見理皆透徹後，猶未能立於卓爾之地，此處却猛下工夫不得，須待自然融化，此一步最難。愚意謂道之難求處，最是私慾難克，道之著落，只是一片心，能使私慾蕩盡無餘遺，則心體昭融而道在我矣。

顏子之學無他，學爲聖人而已。聖人之道，不在聖人，只在心裏著落。顏子初學時，渣滓填胸，障塞了這个道理，方欲去鑽仰他，又愈見他高堅，全要入頭不得，瞻前忽後處，却是心地略略光明，依稀見得些子，猶未有真見在。自聖人教他博文約禮，顏子方纔有入頭處。博文是事事物物較量將過，約禮又逐一收拾上身上。顏子得這門

❶「就」，明刻本作「説」。

路，一向低頭做去，心地日開一日，自要討住不得，到得真積力久，却全無一點渣滓，盡是道理流行，方見得此理常在面前立地，此時方是十分見得親切，但要如聖人在這地位上立，又自立未住。蓋緣聖人心地融洽貫通，❶打成一片，所以常在道理上立，顔子能守而未能化，三月之後，不免有少間斷，猶是心粗了，所以去聖人只争些子。今人若要到這境界，不過自博文約禮中來。

「不踐迹」，何以爲善人？

迹，謂古人之舊事。善人，天資自好，事事暗合古人，不是規規蹈古人之轍迹底人。先生又云：是他生質自好，不是隨人脚後行。

「温故而知新，可以爲師矣。」

蘧伯玉行年六十而知五十九之非，此非吾身過惡之非也，學得見識益高，義理益著，而温習故舊，知後來自有新功德，「日新，日日新，又日新」是也，然後心明理融，其應不窮，可以爲人師。師者，資師之謂。此兩句大包義理，不可作輕説了，才輕説了，如何温故知新，便爲人師？論其極，則爲人師，便是人樣，所謂動而世爲天下法，非夫子不足以當之。❷漢儒專門名家，各以一經授人，亦謂之師，與這个師亦異矣。於温故中知識又長一格，乃不竭矣。此與記問之學正相反，記問雖多，是死底，知新是生底。

夫子言：「苟有用我者，期月而已可也，

❶「融洽貫通」，元刻本、明刻本作「融液貫通」。
❷「夫子」，明刻本作「孟子」。

三年有成。」布置紀綱，一年可辨，風行俗易，須待三年，此是聖人事。又曰：「善人爲邦百年，亦可以勝殘去殺。」又言：「如有王者，必世而後仁。」此是興王事。不知三年、七年、百年、必世之近遠，其規模亦可略見否？

舜一年成市，三年成都，若到得民躋仁壽，比屋可封，亦須必世而後可。漢高帝業已定，七、五年間，民便可用，至刑措不用，直到文景，積累六七十年方可。聖人與天地同流，故化成之效速而大；善人若山海藏納，故涵煦之功遲而小。

齊變可至魯，魯變何以至道？

王道，猶人之元氣。齊、魯之初，均有此元氣，只緣中間元氣各受些病，齊求速安，不於元氣調養，便以烏喙投之，一時却得康强，不知元氣已被此壞了；魯未曾用藥，猶得中毉，元氣却未壞，聖人與調理出，便自渾然本來个人。齊元氣已耗於烏喙，醫欲治之，定須先去了烏喙一段毒，始下得調理方法，到此時，方與變魯相似。齊、魯俱是聖賢之後，本都是王道，但魯則中間廢壞，用著修葺，魯雖不能修葺，然不曾改易周公法制，仍舊是這骨子，故聖人變魯一番修葺，便可復王道之舊；齊自威公以來，一反爲功利之習，把太公遺法一齊變了，雖一時振作，却傷動好骨子。設若變齊，須除去許多功利了，方還得骨子，重新修葺一番，始可復王道之舊。譬如兩个器，用却是好，上牢，骨只損壞，合著修整，這骨素依舊尚在。齊却不合用中牢，物料修整，雖一時光輝，却把元骨子壞也，故變魯只用一許多氣力，變齊須用兩許多氣力。

「麻冕，禮也。」注云：三十升。一升是八十縷，一眼簆用兩縷，千二百眼簆，極細布。如禮三月之服，十五升去其半，世俗以爲七升半，不知乃是一眼簆用一縷，如今單串黄草布。

「大德不踰閑」一章。《集註》云此章之言，不能無弊。弊處何如？

弊在「出入可也」。聖賢心密，若大若小，皆不令有小罅漏。子夏功疏，只照管得大處，小處不免走作，故有此語。便是開一線縫，不是盛水不漏工夫。今人連大處走了，又子夏之罪人。

宰我，言語科，所言必有過人者。如「戰栗」之對，短喪之問，「井有人」之問，殊可姍笑。

「戰栗」，誠失言，此是宰我能言之病，取辦於答問之頃，口給以禦人。若短喪、「井有仁」之問，乃是不飾辭以自欺，欲討論到真實處。

宰我以言語名，想是長於奉使專對之事，子貢亦有此長，《史記》可見，其不足者，學問之言也，故聖人謂「以言取人，失之宰我」。

程子謂子路只緣不達爲國以禮道理，若達，便是曾點氣象。借使子路達得此禮，何以見得與此氣象同？

天高地下，萬物散殊，而禮制行矣。曾點胸次正如此。子路參得此透時，即油然天理呈露，無許多粗骨氣矣。

「子路問事鬼神」一章。《集註》云：「死

生，人鬼，一而二，二而一。」

死生，人鬼，雖幽明之事，了不相關，然天地間不過聚散、陰陽、屈伸。聚則生，散則死，伸爲人，屈爲鬼，有聚必有散，有伸必有屈，理一而分則殊，分殊而理則一，非微眇不可信之事也。

「君子於其所不知，蓋闕如也。」是責不能闕疑而率爾妄對也，疑則思問。夫子之責子路何意？

疑則有問，可也。子路不曉正名之旨，不能虛心請問，便率爾强辨，反以聖人爲迂，是尚得爲問乎！

夫子爲政以「正名」爲先，必將具其事之本末，告于天王，請于方伯，迎公子郢而立之。夫衛輒、蒯聵，皆無父之人，《春秋》之法，人人固得而誅之，孔子果執衛政，如何廢得衛君，告于天王，請于方伯？或被不從，立子郢，郢又辭，在聖人又將如何？宜子路以爲迂。

既是以「正名」爲先，使衛君果用夫子，夫子第一義，且與敷陳義理，整頓名分，方做得他官爵。幸而見從，固無可說；如其不從，方似《集註》施行次第，或不可，則止。蓋是時未曾委質事他，乃是先正名分，不是先事之，而後謀之，進退之間，綽有餘裕。

竊意聞與達相似而不同。子張以聞爲達，雖認頭差錯，然亦難分別。

聞達，常人只做一般看，被聖人別出來，便分君子、小人。聞是名聞于外而中未必有，達是實有諸中而聲發于外。子張色取仁而行違，又毅然處之而不疑，故能名聞于外，

而中實無有。達則反是。下三句正反上二句。聞是求其名，達是充其實，玉石相反。

「崇德辨惑。」子張、樊遲之問，夫子告之有異者，抑因其病而藥之歟？

才開卷頭，便當識此。今日爲學，亦當如此。且各家自毉本身病，如前章問達，皆是對證用藥。子張務外而性率，樊遲計近效而理未明，聖人各隨其病而箴之。

「臧武仲以防求爲後於魯。」范氏謂之好智不好學。夫智施於要君，非正不可法明矣，夫子論成人，復取其智，何故？

「成人」一章，是合諸子之長爲一人。此是已鍛製底丸散，雖毒不爲害。若只用一物，無諸藥相濟，必毒人矣。

孔子於舊館人之喪遇，一哀而出涕，遂脱驂以賻之。顔子之死，其哭之慟，乃不肯與之車，何耶？

脱驂舊館，以其在旅，無以將哀也；靳車顔子，以其有父，可以主喪也。

夫子「五十以學《易》，可以無大過」。夫學《易》於知命之年，所謂禍福吉凶之理，進退存亡之故，皆可以默識而周知，尚何過之可言？豈未學《易》之前，亦嘗有過？來學《易》，無大過，則猶未免於有過也。

到聖人地位，越見義理無窮，儘有不到頭處，所以聞過則喜，昌言則拜，歷代聖人，存心如此，幾曾道無過？謂聖人無過。此淺學之談，聖人一生學問，未嘗自説無過，至此境界，才言無大過，猶似有小過在，雖是

謙辭，然道理真實無盡期，當看此等爲聖人氣象。

「夫子温良恭儉讓」，此子貢形容夫子之德如此。不知五者足以盡夫子否？

此最善形容處，如畫出一夫子，若張而大之，却與聖人不相似也。

「子與人歌而善，必使反之而後和之。」晦翁云：「蓋一事之微而衆善之集，有不可勝既者。」如何？

必使復歌者，既欲彰其善之實，又欲暢其歌之情。而後和之者，示我樂善之無倦，詠歎而淫泆之也。只一歌詩耳，而意思綢繆，容與若此，豈非衆善之集乎！

孔子「從先進」，是夫子無取於文也，然周監二代，郁郁乎文，夫子又從之，何耶？

「從先進」，是夫子欲復文武周公之舊，即從周也。文必似周公之舊方可從。周末文弊，已不足爲文矣。從周者，三代損益之勢當然。從先進者，周末文弊，救之當然，並行不悖。

怪力亂神，夫子不語。而《春秋》一書，常事不紀，所紀皆非常，何耶？

《春秋》，經世之大法，所以懼亂臣賊子，當以實書。《論語》，講學之格言，所以正天典民彝，所以不語。

博施濟衆，與修己以安百姓，乃堯舜儘做得底，夫子以爲猶病，如何？

堯舜在上，保得天下無窮民否？天地之大，人猶有所憾，見得道理無盡期。聖賢亦

未有盡處，安得不反躬自責？

籩豆之事，曾子以爲末；俎豆之事，夫子則「嘗聞之矣」，不以爲末，何也？

軍旅對俎豆，則軍旅爲末；道德對籩豆，則籩豆爲末。

《鄉黨》一書，盡言孔子，中間又言君子。朱先生謂君子即孔子。何不便說孔子？

即孔子做底，便是衆人合做底，故間稱君子。聖人以身爲教，故記者以教法書之。

孔子言王道，只言禮樂，如夏時、商輅、周冕是也。孟子言王道，只言政事，如衣帛、食肉、經界、井地是也。意者孔子言王道之本，孟子言王道之務。

孔子爲學者言，止言經世之大綱；孟子謂時君言，當論濟時之急務。

子罕言命，《中庸》首言命，何也？

性與天道，聖人罕言，乃不躐等之教。學問之家，所理會者何事？却禁人口不言邪？

孔子言射曰：「其争也君子。」孟子言射曰：「不怨勝己者，反求諸己。」此是全無争。

惟其不怨勝己者，其争也，乃君子之争，而非小人之争。既謂君子之争，則雖争猶不争矣。君子之争者禮義，小人之争者血氣。

孔子曰：「父爲子隱。」石碏使人涖殺石厚，大義滅親，如何？

證父家之私事，事主恩，故見父而不見他人；除亂國之大事，事在義，故見君而不見

其子。道理不一，當在父子則父子重，在君臣則君臣重，所謂爲人子止於孝，爲人臣止於忠，地位各不同也。

孔子曰：「邦有道，貧且賤焉，恥也。」答原憲則曰：「邦有道，穀，恥也。」

上章之恥，恥於無德可進；下章之恥，恥於無道可行。仕宦止於食穀，他無一事可爲，是亦足恥也。經中是含此義。

孔子自衛反魯，於《詩》、樂之正，惟及《雅》、《頌》而不及《國風》，何邪？

自衛反魯，止是正樂，非謂删《詩》。《雅》，大率朝廷之樂章；《頌》，大率宗廟之樂章；《風詩》可奏於樂者，惟二《南》及《豳風》。《詩》云：「以《雅》以《南》。」《禮》云：「取《豳風》。」列國多不正之聲，廟朝所不奏，故正樂只言《雅》、《頌》。

過庭之訓，夫子必曰學《詩》學《禮》，閒居之時語子貢，亦曰《詩》之所至，禮亦至焉。六經皆經也，惟《詩》與《禮》，聖人每兼言者，必有相資處。

《詩》、《書》、《易》、《儀禮》、《周官》是古書，是時未有「六經」之名。《書》紀帝王事。《易》是卜筮書。《周官》是職官、法守、條例之書，於學者未爲切要。《詩》能興起人心。《儀禮》可固人肌膚之會，筋骸之束，於初學爲最近，故聖人以此爲學者門户。今世則以《論語》、《孟子》爲門户。

「子在川上」一章，孔子只是説天地間道理流行，無有窮盡，如水之更往迭來，晝夜常恁地，初無一朝停息，即此是道體，

大意亦可見。《集註》云自漢以來，儒者皆不識此義。如何？

自漢以來，號爲儒者，只將經書子史喚作道。其弊正是鑽破故紙，不曾聞道，所以道體流行天地間，雖匼匝都是，自家元不曾領會得。然此事説之亦易，參得者幾人？必如周、程、邵子胸次，灑落如光風霽月，則見天理流行也。

夫子：「素隱行怪」，「吾弗爲之矣」。又曰：「舉逸民，天下之民歸心焉。」夫既惡之，而復取之，何不侔？

素隱行怪，乃賢智之過者，不是不好底人，但不合聖人之中庸，故不爲之耳。

「前言戲之耳」，善戲謔兮，此亦聖賢有底事。橫渠謂「戲言出於思」也，莫斬斷太過否？

善學柳下惠者，當如魯獨居之男子。

弘毅、任重道遠，可移易否？

弘，言其量之容，猶大車之足以載重。毅，言其力之勁，猶健馬之足以致遠。可以移易，非聖人之文矣。

子謂顔淵曰：「用之則行，舍之則藏。」按《集註》引尹氏一段，言用舍無與於我，行藏安於所遇，命不足道也。既是以所遇而言，則命在其中矣。

此蓋隨遇而安，不待以命自處，乃聖人樂天事；以命自處，賢者以下事。命在其中，此語得之，但不説耳。

「吾斯之未能信」，指何物而言？程先生

曰：「漆雕開已見大意。」

斯，乃指心而言。心者，萬用之源。漆雕開於心體上猶覺群疑滯胸，未到昭晳融會處，所以未敢出仕，必欲吾心無毫髮之疑，透底光明瑩潔而後可。是其所見已自高於世俗諸儒，但其工夫未到頭，故止於見大意耳。夫子說者，說其學知大原，不安小成。

「衣敝緼袍」一章，子路不以貧富動其心，而可進於道，如此在陳絶糧，如何耐不得，至於慍見？

子路於世間名利關，大界限分明處已見得破，但其工夫粗疏，未入聖賢閫室，所以聖門常欲抑其所已能，進其所未能。

「子畏於匡，顔淵後，子曰：『吾以汝爲死。』曰：『子在，回何敢死？』」不識夫子設或遇難，顔子亦當死底道理。

朋友同遇患難，有相死之義，謂各盡其扶持救衛之道，無委棄之理。若死不死，則有幸不幸存焉，非必輕死求鬬謂之相死也。

孝者，百行之原。曾、閔之在，孔子均以孝稱。德行之科，何曾子不與？

想曾子是時德行未成，兼四科之說，起於後世，不知當時只指從游陳、蔡者言之，或是當時曾子不在行也。

「士見危致命，見得思義，祭思敬，喪思哀。」外此，於性分之所當盡，職分之所當爲者，豈無他事？而子張以爲「其可已矣」，語莫欠圓否？

士者，一男子之事。古人說士處多如此，不要將君子、小人雜看了，只此等事，豈易？

非奇男子不能。子張語病在末梢句。

「三年無改。」游氏謂亦在所當改而可以未改者耳。敢問。

事變隨宜，雖孝子繼父，豈能無當改處？但方哀戚之中，雖所當改，亦未暇改，蓋哀戚之心，有以勝之耳。

邦有道，危言危行似非中庸之道，何聖人捨中庸而從危峻？

高峻者，廉角之稱，非詭險不平正之謂。士必有廉角，乃是持身中正庸常之理，況能視時舒卷，豈非中庸之道邪？ 今以毁方瓦合、同流合污爲中庸，此聖人所以惡鄉原也。

危言危行，固非中庸之道，但用之有道之世，儘不妨用之，無道之世，不可不斟酌，故聖人只許危其行，不許危其言，見不是常用道理。

「不患莫己知，求爲可知也。」愚意才有「求」字，用意已自不實了。

於在外不可求，於在我則不可不求，所謂君子之求之也，其諸異乎人之求之歟？

「君子貞而不諒」，又曰「友諒」，何如？

貞有正固之道，諒乃執信之義。諒對貞言，則視正固爲不足，止爲小信，若專言之，不害爲執信之美德。

從事於六藝之文，所以致知格物也。《大學》以致知格物爲先，《論語》游於藝，乃在志道、據德、依仁後，何邪？

格物謂窮極乎物之理，游藝則玩適乎藝之

事。窮極其理，講學之先務；玩適其事，德盛之餘功。游藝在據德、依仁之後，最著玩味，與博學於文教六藝之境界全別，有初學、成德之分，蓋此是德盛仁熟之後，等閒玩戲之中，無非滋心養德之地，如孔子釣弋是也。從心所欲不踰矩者，正其境界歟？

文，《詩》、《書》六藝之文。必學文者，蓋致知格物由於此也。自致知格物，而充之於力行，則自正心、誠意而下，方有許多道理。古人之所以自正心、誠意，至於治國、平天下，不過孝弟、謹信、汎愛、親仁許多事，夫子則以爲行有餘力，而後學文，毋乃從後一截工夫做將起？

弟子乃小學之人，小學之事，專教之以六藝，但聖人尤欲其務本，故必先教之以孝悌、謹信、親仁、取善。其本既立，乃可學文，是小學之事，格物是大學之事。學文止謂習其事，格物方明其理。故學文爲小學之終事，格物乃大學之初功。

「晉文譎而不正，齊桓正而不譎。」二公皆假仁者，何夫子便以正許桓公？

以二人相較，彼猶善於此，其得罪於三王則一耳。

興《詩》，立《禮》，成《樂》，雖大學之次，然古人小學已學此矣，是知古人終身之學，不離乎三者之中。要知躬行之久，自有所得，興起善端，則於《詩》有得，故朱子以爲「非初」一節止理《詩》也。

此三者，論終身所得之序，非謂始初爲學次第來説。大概得之，但説終身之學不離此三者，仍是錯了，若曰所學，有何限量？但

既學之後，其始興起處是於《詩》上有得，其中存立處是於《禮》上有得，其終成就處是於《樂》上有得。

「中庸之爲德，其至矣乎。」程子云：「不偏之謂中，不易之謂庸。中者，天下之正道；庸者，天下之定理。」蓋謂不偏方是正道，不易方是定理。

上兩句正解字義，下兩句復説道理，如此謂不偏便是正道，不易便是定理來説「方」字失意。

子曰：「富而可求也，雖執鞭之士，吾亦爲之。」《集註》以爲設言富若可求，則身爲賤役以求所不辭也，然有命焉，非求之可得也。則聖人特限於命之所不可耳。

義以責君子，命以安中人。此章爲中人以下假設耳。

顯道曰：顔子學得親切如孟子。不知顔子所學，甚處與孟子相似？

學顔子有依據，孟子才高難學。蓋顔子之學，親切勝如孟子也。來問錯認。

「動容貌，斯遠暴慢矣」一章，「斯」字之義如何？

君子持敬成熟，開眼便見此理，更不待旋次安排。謂如一動容貌，當下即無一點暴慢；一動顔色，則便近信；一出辭氣，即便遠鄙悖。蓋持敬效驗如此，若待言動之後，旋次點檢，安得相應之速如此？學者持敬工夫，當其未成熟時，須著呼喚方來，及工夫熟後，須見此等境界，然後謂之成熟。蓋「斯」之爲言，猶綏斯來，動斯和，應驗疾速

之謂也。

「古之學者爲己，今之學者爲人。」

實心爲善是爲己，夾帶名利是爲人。

夫子謂上智下愚不移。若下愚困而能學，加人百倍工夫，可以轉移否？

程子謂非不可移，人自不移耳。若據《論語》而言，則是生來性品已絶，決無可移之理。

程子謂灑掃應對，便是形而上者，故君子只在慎獨。

灑掃應對，雖是至粗淺底事，但心存在則事不苟，此便是上達天理處。謹獨是存主此心，存此心便是存天理。

夫子以驕、泰分君子、小人。《大學》所謂驕泰失之矣。如何分别？

本是一事，聖人隨事設教，自分别出來，則有霄壤之分如此。比周、和同、聞達等皆是。至今《大學》只作一字用，遇當别時，須還如《論語》分别。

「其爲人也孝弟，而好犯上者鮮矣。」晦翁謂鮮是少。若説「鮮矣」，則未以爲絶無孝悌之人猶有犯上之意邪？

孝悌之人，資質粹美，雖未嘗學問，自是無世俗一等粗暴氣象，縱是有之，終是罕見，到得粗惡太過，可保其決無。言孝悌之人占得好處多，不好處少。

「道千乘之國」一章，似皆就政事上説。《集註》謂此特論其所存，未及爲政。

治國有刑政、禮樂、紀綱、文章，萬目皆當開張。此條且論他存心處，乃爲政之本，其他未暇及。

「信近於義，恭近於禮。」晦翁以近爲合中。

近者，附傍之謂。約信之初，須是附傍於義，而不爲一切之信，則將來言斯可踐。爲恭之初，須是附傍於禮，而不爲太過之恭，則將來不恥辱。此一章三事，不可做一串看，始於爲信時能近於義，則將來言斯可踐；始於爲恭時能近於禮，則將來可遠恥辱。始初如因依進身時得一可親之好人，將來此人也可做宗主，不止一依他也。三事皆欲慮終而謹始，不可一時苟且。

性中只有个仁義禮智，曷嘗有孝悌來？今人生則知愛其親，長則知敬其兄，皆是心中流出，略無一毫勉强意思，然烏知其非性中所有邪？

此不待説，但先儒慮學者以仁後孝悌入，先有孝悌，而後有仁，故特轉此語以別之。蓋孝悌，乃是仁流出，不是仁從孝悌中入，性只是四端，其他衆善皆四端之支分派別也。仁是性，孝悌是用，用便是情，情便是發出來底。論性則以仁爲孝悌之本，論行仁則孝悌爲仁之本，如親親、仁民、愛物，皆是行仁底事，但須先從孝悌做起，人有此心，以其有此德也，此心不在，便是不仁。

「禮之用，和爲貴。」程先生皆以和作樂説，朱先生獨作禮説，何所折衷？

説經且看大字者，小字者，只説大字理出，今大字只言和，即非樂可知。小字却言樂

者，蓋禮之和處便是樂，所謂行而樂之樂也，故以樂事襯貼「和」字，非於禮之外別取一物來解和也。認程門説話熟者不差。

程子曰：「知巧言令色之非仁，則知仁。」巧言令色固是非仁，所謂「則知仁」者，莫便是剛毅木訥近仁之説？

惻隱之心，是不安排、不裝點之真心。欲觀仁者，當於此處驗之，巧好其言，令美其色，安排裝點以求媚於人，是誠何心？

「盡己之謂忠，以實之謂信」。信便是實，而朱子乃云忠是實心，如何？

忠是心之實，信是言之實。

程子曰：樂由説而後得，非樂不足以語君子。據本文「君子」乃係於「人不知而不慍」之下，而此云爾者，豈是到不慍處方是真樂否？

説然後有樂，樂然後有君子。此言三節之序。

「禮之用，和爲貴。」《集註》謂：「和者，從容不迫之意。」蓋和乃出於禮之自然，却非是禮外面事也，如人知父合坐，子合立，君尊臣卑，皆出於天性之自然，無一毫勉强意，便是禮之和。而禮雖有節文之多，聖人制作，更無强人處，皆是合用如此，人才知此意，便安而行之，安處便是和，則先王之道於此爲美，小大皆由之矣，又何有所不行？謂知和而和，不以禮節之，亦不可行。晦翁謂知和而和，却是一向去求安，須是離了禮。愚意謂既知和本於禮，人皆安而行矣，何至於求安

而離禮，而又以禮節之乎？《集註》謂「嚴而泰，和而節，此理之自然，禮之全體也」，其語已精切，更乞詳示。

禮之用處，以從容不迫爲貴，如季氏祭，逮闇而祭，日不足，繼之以燭，雖有肅敬之心，皆倦怠矣，此是不和，不善用禮者，但見其如喫木札然，全無滋味。子路質明行事，晏朝而退，孔子許其知禮，此是用得從容和易，安閒自在，古禮如此，❶即有生活意思，所以爲貴且美。然若但求和易而失其節文之本體，則又却不得有子此語。要人活絡行禮，又恐其偷減節文，故又爲之設戒。大意和在禮中生，則爲美；和出禮外生，則爲失。

「夫子温、良、恭、儉、讓。」「良」何以「易直」言之？

古語有「温博易良」，又有「易直子諒」語，《集註》恐取諸此。

「君子不重則不威」一章，專以「主忠信」三字貫一章，得否？

且逐句看了，然後看他錯綜意。人道以忠信爲主，孔子屢言之，所以《集註》欲先立此爲主人翁也。

「賢賢易色」一章，《集註》謂「賢人之賢，而易其好色之心」。伊川謂見賢改色，有敬賢之誠。愚恐改色之説，只改易於一時，所謂見君子而后厭然揜其不善，而著其善相類。易其好色之心者，去讒而遠色，賤貨而貴德，所以勸賢也。此意却

❶「禮」，原作「體」，明刻本作「体」，據元刻本改。

精切。

來意自是，但以改色如《大學》之語則非。此是爲惡之小人，見君子則有飾詐赧容。程子之改色，乃是改容動貌、肅然起敬意，見好賢之有誠心，與《大學》小人正相反，不可以是爲比。

「子曰：道千乘之國」一章。《集註》云五者反覆相因，各有次第。如何？

能敬方能信，能信方能節用，能節用方能愛人，能愛人方能以時使民，此相因之序。敬又須信，信又須節用，節用又須愛人，愛人又須使民以時，此反覆相因也。

「有子曰：信近於義」三句。晦翁謂此一節須作兩截看。上是交際之初，便用思量著到底，下面一截「言可復」三句，乃是近後無弊之效處。又曰：後來看得信與義，恭與禮，因與親，各是一事。既曰「近」字，如何各各是一事？

舊説因信、恭而不失其所親近之義、禮，則可宗，是合作一事。晦翁方析而爲三，如今《集註》所説，故云各是一事。不見全文，恐當如此看。

「爲政以德」，謂以身率之。《集註》云「無爲而天下歸之」。如何？

以北辰取喻，豈非無爲而天下歸？惟是將自家一身與天下做樣子，故人只看這樣子，便自歸去做，不假告詔，不假叮囑也。

「非其鬼而祭之」，《集註》謂非其所當祭之鬼。不知當祭之鬼，只是先祖否？

固是今世淫祀，若浮屠、老子之類，皆係非

鬼之數，若先聖先師，則所當祭而祭之者。

「孟武伯問孝，子曰：父母惟其疾之憂。」《集註》云：「人子能使父母不以其陷於不義爲憂。」

武伯貽親憂處多，故聖人以此病之。惟是以其疾貽憂，此却人子無可奈何，與其他招憂不同。

「巧笑倩兮，美目盼兮，素以爲絢兮。」既是以「素兮」，❶何以謂之「絢」？

子夏正如此發問，既是以「素兮」，❷何以謂之「絢」？孔子因舉古語「繪事後素」以解之，謂繪畫之事，後於素質。蓋必先有倩盼之素質，而後可以施鉛華之絢。若以吾友之言，當云素繪，即不云繪事後素矣。

或問禘之説。

禘者，王之大祭。周以后稷爲始祖，又推帝嚳爲所自出之祖，而以后稷配之。天子七廟，三昭三穆，與太祖之廟而七，各有廟主，惟所自出之祖，則時節相去甚遠，無廟。所謂祭者，虚空望祭，非仁孝誠敬之至不能也，才知得禘祭道理，足以感此神，則於治國、平天下之道，何難之有。

「夏禮吾能言之」一段，孔子以爲文獻不足徵。若以殷因於夏禮論之，雖不必待文獻以爲徵，亦可也。

所因只是三綱五常，固不待取證，若其制度文爲，隨時損益者何限？既無文獻可徵，雖聖人不能意料臆説也。

❶「兮」，原作「分」，據元刻本、明刻本改。下「素兮」同。
❷「兮」，原作「分」，據元刻本、明刻本改。

子貢欲去告朔之餼羊。竊疑子貢未嘗肉食於魯，餼羊當去不當去，子貢如何干預？

此但師友講論，非必實司此事。《曾子問》一篇，自天子達庶人，無不講明，豈必身履邪？

「我未見好仁者，惡不仁者。」愚意好、惡不兩立，才好仁，便惡不仁，是一箇體段。雖賢人君子，自有禀陰陽之意偏重者，好仁者禀陽氣重，顔子是也；惡不仁者禀陰氣重，孟子是也。顔子正是好仁之人，豈不能惡不仁？只緣好仁意思勝如惡不仁。孟子正是惡不仁之人，豈不好仁？只緣惡不仁意思勝如好仁。雖學問情性有互相發見之時，但終不勝偏重者，是各有偏重成就，顔子一味祥風慶雲，孟子只是泰山巖巖。

「我未見好仁」一章

此有三節，有三未見，本文可玩。如欲見聖人而不能，故思見賢人，欲見賢不能，故思見善人之類。

《集註》云：程子曰：「維天之命，於穆不已，忠也；乾道變化，各正性命，恕也。」天本不可以忠恕言，但上面是天之誠，下面是天之仁，晦翁欲人之易曉，乃借忠恕譬喻，使人知天之誠，即學者之所謂忠；天之仁，即學者之所謂恕。濂溪只是个「幾」字，横渠只是个「豫」字，伊川只是个「敬」字，皆平日涵養之熟，得他受用，故觸處不忘。

一貫與中庸，合内外之道。程門體用一

源、顯微無間之説同乎？

一貫有兩个頭面，如《論語》中説，却與中庸合内外之道是一个頭面。蓋《論語》一貫，只是心地統體光明，含具天地間道理，看事業如何樣來，只是一心印將去；中庸合内外之道，亦説性是虚明之體，緣他虚明了，便具許多道理，故未應非先，已應非後，要分内外不得。此乃説性與天道處，自是《論語》一貫境界。若體用一源、顯微無間，是説下學即上達，形而下者即形而上者，精粗本末只是一理，與前一貫不同。但這兩樣到識心見性時，依然是一串事，一貫是以一貫萬，就道理總頭上説；一理是以道貫器，是就逐物上説；事事物物各具太極上，即心即性，便是太極，即事即物，各具一太極，兩家依然共一家也。

明道云：「以己及物，仁也；推己及物，恕也。」伊川云：「仁所以能恕，恕所以能愛。」是則恕是仁之發見。質之明道所言，則以己及物，尚有事於推乎？

恕之得名，只是推己之義。然所以能推己者，爲是人心有其仁也，若元無是仁，何處推得來？

明道云：「忠恕」兩字，除一个不得。而夫子曰「行之以忠」，是除却恕。又曰「其恕乎」，是除却忠。忠、恕果可以盡一，一界可止於忠恕乎？❶

此一段最宜詳味，是《論語》第一義，不可只如此看。「行之以忠」，行處便是恕；「其恕乎」，所以恕者，便是忠；所以除一个不

❶「界」，疑當作「貫」。

得也。

《集註》云：「以己及物，仁也；推己及物，恕也。」仁是不待勉强，恕待推方可，故於「無」、「勿」字上分別。然「以」字與「推」字最難認得親切，若「己所不欲，勿施於人」與「能近取譬」處，固是恕分明，至於「我不欲人加諸我」，與「己欲立而立人」，《集註》謂是仁之體段如此，愚以爲才説「欲」字，便有勉强意。

仁者，己私銷盡，中無障礙，故説己即人便在，不得以類而推，所謂以己及物也。恕者，方欲滌除己私，尚有障礙，因己而後及人，必待以類而推，所謂推己及物也。仁、恕用心，皆是與物公共意思，但仁者見得快，恕者見得遲耳。凡言欲者，皆己所欲之欲，正是以已所欲者施於人也，所不欲則不施。若如來問所言，當云己立而欲立人，己達而欲達人，經文却不如此，更請詳之。

一貫、忠恕。

子曰「參乎」至「忠恕而已矣」。曾子之學，主於誠身，其於聖人之日用觀省而服習之，蓋已熟矣，惟其未能即此以見天道之全，則不免其有二也，然用力之久，亦將自得矣。故夫子以一貫之理告之，蓋當其可也。曾子於是默契其旨，然後知向之所從事者，莫非道之全體，雖變化萬殊，而所以貫之者，未嘗不一也。此其自得之深，宜不可以容聲矣，故門人有問，而以「忠恕」告之者。蓋以夫子之道，不離日用之間，自其盡己而言，則謂之忠；自其及物而言，則謂之恕；本末上下，皆所以爲一貫，惟下學上達焉，則知其未嘗有二也。夫子所以告曾子，曾

子所以告門人，豈有異旨哉？

一貫，如今錢貫，蓋以一千之錢散亂無統，必是一索串之，而後貫一而無遺。曾子之學，已有此一千了，但未有以貫之耳，故夫子曉之，令其貫於一而見其全體妙用耳。程子所言是無心底忠恕，進一步說了；曾子所言是用力底一貫，退一步說了。

「强恕而行，求仁莫近焉。」或疑强恕不言忠。出《或問》。晦翁曰：有心爲恕，則忠固在其中矣。夫恕者，推己及人之謂。所謂有心於爲之者，亦爲其推及人之事耳，未見所謂盡己之意，不知何謂「在其中」？所謂無忠做恕不出，「忠恕」二字不容去一者，何說以通之？

既曰推己之謂恕，若自己心元自不實不盡，元無忠亦惻怛骨子，更將何物推己以及人？以此見說「恕」字，必有忠在源頭了。所謂無忠做恕不出，此語儘有意味。人皆不忠之恕，惟務苟且姑息於一時，不復有己可推，亦不復近仁矣。

子貢曰：性與天道，不可得聞。既下「言」字了，必曾說來。

非是不言，爲罕言，故學者不得聞。橫渠云聖門以耳悟爲「聞」之說，其說近禪，《集註》不取。

「子文三仕」一章。晦翁謂子文「喜怒不形，物我無間」，就他無喜愠上說，其實子文似承當此句全體不去。

只看此兩句，似仁模樣，故疑令尹當不去，須兼看下面「知有國而不知有身」一語，方表是忠。「物我無間」謂以舊告新。爵祿，

國家爵禄，不可認爲已有，而妄生喜愠；政事，國家政事，不可認爲已能，而自分新舊，皆忠也。

行己之恭，事上之敬。

敬者，恭之主於中；恭者，敬之持於外。互見意。

程子曰：施諸己而不願，亦勿施於人，恕也；我不欲人之加諸我，吾亦欲無加諸人，仁也。謂仁、恕之分，在於自然、禁止之别。以愚觀之，勿施於人，固强勉行之，而「欲無」一字，亦强勉禁止之謂。

據此一章，只有「勿」、「無」二字分别乃是，記者當辨於辭氣之間。孔門言語，一似法律，讀者當如法家，一字不可取次過了。若不分别此字，聖人不與，是何故？只緣俗語先入，故於心裏放不下。

「子使漆雕開仕」一章。程子謂「漆雕開已見大意」。如何？

開於心體上猶覺群疑滯胸，未到昭晰融釋處，所以未敢出仕，見其所見處已自高於世俗諸儒，但其下工夫不到頭，故止於見大意耳，曾點亦然。

「季文子三思而後行，子曰：『再斯可矣。』」《集註》云：「君子務窮理而貴果斷，不徒多思之爲尚。」

大凡應事，一思底已是，再思則親切，三思則計較起私意，反生將前个真底失了。孟子曰「可以取，可以無取，取傷廉」云云，晦翁解亦有此意。「可以取」是初來思底，「可以無取」是再思底。已見得這个道理，故不

必又思。下文「取傷廉」，皆斷辭也。若夫爲學之道，則不厭思。只爲應事言之。

子路尚勇，聖人裁成警戒之多矣。「由也升堂」，學已造乎正大高明之域矣，其後又死於衛孔悝之難。子貢貨殖，聖人嘗少斥之矣，聞性與天道，學已臻於高明之境矣，其後終不能去其富貴之心。夫好學如二子，作成於聖人，而氣質卒不能變，何也？

其是處可爲吾師，不是處可爲吾鑒，但當以古人能而我不能自愧，不當以我不能而援古人之不能以自恕。子路、子貢有多少好處！

冉子請粟，與原憲辭粟，却疑此當以類相從，而爲一章。若其同時，則孔子使子華，必是致禮於親故，不然人臣無外交。古者大夫束脩之問，不出境。孔子爲司寇，恐無私使鄰國之理。

此未必同時，記者以類相從。子華之使，乃師友之禮，親故之好，必非私交鄰國。

「犁牛之子騂且角。」

祭天地之牛角繭栗，宗廟之牛角握，社稷之牛角尺，以其色既赤，又且角中程度也。

「回也其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。」

仁者，心之全體，惻隱是正頭面，爲四端之首。心苟不仁，則頑然風痺，豈知羞惡、是非、恭敬哉？然是用工處，只是掃除私慾，放教惻隱底出來。顏子工夫純熟，私慾净盡，故三月不違離耳。然三月之後，略有私

意萌動，則便是去離了，只是顏子不遠復，才有間斷處，依舊又接續了。若聖人，則自生至死都無一毫私慾，滿腔子都是仁，無少間斷。顏子所以未達一間者，正以此耳。諸子工夫不熟，或一日至此境界，又復離去了，或一月至此，其功尤疏，與顏子不同。蓋顏子常在仁裏坐，如主人翁，雖時或出外，又便歸來，諸子如賓客相似，或一日點到此坐，或一月點到此坐，便又出去，所以張子曰內外賓主之辨，蓋起於夫子「至之」一辭。

内外賓主之辨

顏子爲主，餘子爲賓。主則常常在內，時乎暫出而復入；賓則常是在外，時乎一入而遽出。以見顏子之心有常，餘子之心無常。

顏子之不遷怒，與喜怒哀樂皆中節，如何？

當其怒時，見理而不見怒，故怒所可怒，而不遷於他。此克己陽剛工夫，峻潔之甚，其要固歸於中節，但以中節言，顏子無起發人意處。

濂溪每令二程看孔、顏所樂何事，二程從此得道，後絶不明言與學者。

孔、顏之樂，非是以道爲樂，才説以道爲樂，則以是道爲猶在外。以我心而樂之，便不是孔、顏氣象。蓋孔、顏胸次，如光風霽月，全無一點塵滓，滿腔子都是道理，故其心廣體胖，無入而不自得者，所樂即是道也。若但以孔、顏之樂不可形容，而不知其所樂何事，則有耽空嗜寂之病。聖賢著實工夫，豈是欲人懸空坐悟？所以濂溪必令二程尋

其所樂何事。但孔子自生至死，常在天理上行，故其樂無處不在。顏子克己工夫純熟，故與孔子一般。彼諸子特以道爲樂耳。

顏子之學，與曾點「風乎舞雩，詠而歸」，氣象如何？

六軍在前，萬務在後，聖人胸次氣象常如此，顏子同曾點却不能常如此，爲其志大而行不掩，所以做不到頭。

「知者樂水」一章。竊謂仁者、知者皆指成德地位也。既是成德事，必不拘一端，意者各自其性中偏重成就，故所樂不同，若顏子、孟子者邪？

緣性稟有偏重處，故其德之成就各於偏重處得力，所以有二種人，仁若顏子，知若孟子。

「犂牛之子騂且角。」司馬遷謂仲弓父賤行惡，則是聖人對人子面前目其父爲犂牛也而可乎？

此非面謂仲弓，乃居常與門人言之爾，只不合多了「曰」字，但前後亦有此例，如子謂顏淵曰「惜乎」之類，豈是面前語顏子邪？父賤行惡而子賢，何害於事？必揀不好底，豈非無大見識邪？

孔子以政事稱冉求，比用於季氏，僅能聚斂而已。不知夫子於何取之？

只以政事稱，便於學問上有欠闕，所以孔門常攻其短。

「人之生也直。」

實直無妄者，人之生理也；虛罔欺誕者，非

無可生之謂，特幸免於死耳，非生理之正也。

《集註》云：「仁以理言，通乎上下。」

有學者之仁，有聖人之仁，有桓文之仁，有堯舜之仁，此字上下通稱，惟聖不可通稱。博施濟衆是仁者極大功用，只稱仁字，少了他，須稱作聖，方可耳。

博施濟衆，夫子不以爲仁，而爲聖者之事。退之言博愛之謂仁，亦未爲失。而程子乃以退之之言爲非，謂仁者固博愛，謂愛是仁不可。不知孰是？

惻隱之心，仁之端也。仁者，惻隱之根本，惻隱，乃仁之枝葉。謂惻隱爲仁之端則可，便謂之仁則不可。蓋仁主性言，惻隱主情言。情者，性之發見耳，非可便以情爲性也。知此，則知愛乃仁之用，愛即惻隱之心，不可便以愛爲仁。仁與愛，猶性與情，猶體與用。

孔子答子貢博施濟衆之問曰：「何事於仁，必也聖乎。」晦翁曰：「仁以理言，通乎上下；聖以地言，則造其極之名也。」

仁大有等數。堯仁如天，固是仁；禹稷拯民飢渴，亦是仁；湯武弔民伐罪，亦是仁；齊威攘戎安夏，亦是仁；下至齊宣，不殺一牛，亦是仁。仁可通上下言耳。乃若博施濟衆事，必如聖人極致地位，做得天下無比底人，然後可言博施濟衆。然猶似做不到頭，聖如堯舜，尚以爲病。此闢子貢之辭。

飯疏飲水之樂，簞瓢陋巷之樂，所樂者何事？此濂溪點化二程子訣，二程從此悟

道，終不以語學者。晦翁事事剖露，説向後學，獨此不敢著語。

凡説所樂在道，以道爲樂，此固學道者之言。不學道人，固不識此滋味，但已得道人，則此味與我兩忘，樂處即是道，固不待以彼之道樂我之心也。孔、顔之心如光風霽月，渣滓渾化，從生至死，都是道理，順理而行，觸處是樂，行乎富貴則樂在富貴，行乎貧賤則樂在貧賤，夷狄患難，觸處而然，蓋行處即是道，道處即是樂，初非以道爲可樂而樂之也。故濂溪必欲學者尋孔、顔所樂何事，豈以其樂不可名，使學者耽空嗜寂而後爲樂耶？濂溪以此點化二程，二程因此醒悟，後却一向不肯説破與學者，至今晦翁亦不敢説破，豈秘其事謂不可言傳耶？蓋學者才説此事，動口便要説道，謂道不是，固不可，但才説所樂在道，以道爲樂，則又非孔、顔氣象，惟知孔、顔樂處便是道，道處便是樂，則德盛仁熟之事也。要知顔子之與諸子，但有生熟之分耳。工夫生，則樂與道爲二，不妨以此而樂彼；及工夫純熟之後，則樂與道爲一，自不可分彼此矣。前賢不肯説破此事，正要看人語下氣味生熟耳。

顔子不遷怒。

見義理而不見血氣，故怒所當怒，而不爲血氣所使。

三月不違仁，内外賓主之辨，莫是顔子於仁常在内，爲主人翁，而諸子於仁常如賓客，或出或入？

來意得之。今還欲爲主耶？爲賓耶？先儒提出此語，正欲學者捫心猛省，若是爲

客，乍入復出，則爲無家之人，將來必大可哀。

南豐云：「有知之之明而不繼好之，[❶]未可也，故加以誠心好之；有好之之心而不能樂之，亦未可也，故加之至意以樂之。」用工夫却在誠心、至意上否？

此用《論語》意。致知上發源，皆先儒所不道。南豐屢屢言之，度越諸公遠矣，但其説樂處，語不瑩耳。樂者極至之意，是他知好，工夫到後，自見此境界耳。若用一物以樂之，即非所以爲樂。

「志於道」一章。古者八歲即教以六藝之事，明爲學之所當先也。今於此章末言之，而朱子復以爲學者於此，當求其先後之序，輕重之倫，似以藝爲可後，抑志道、據德、依仁是大學之事，而游藝乃大學之極功邪？

此却有首尾本末，與前章別。教之六藝，小學之初事；游於藝文，成德之餘功。小學之初習其文，成德之游適於意。生熟滋味迥別。

志道、據德、依仁。不知志、據、依如何用工夫，道、德、仁又如何不同？

志於道，是一心向聖人路上行，欲學做聖人事；據德，即志道工夫既成，凡向之所志者，今則實得於己，如有物可執據然；依於仁，則據德工夫既熟，天理與心爲一，不可脱離於片時，如衣之在人身，不可脱舍也。只是一个做聖人之心，但初來生而後轉熟，

❶「繼」，《梁書》、《元豐類藁》作「能」。

初來猶是兩片，後來方是一物耳。

聖人從容中道，似若無過。孔子自謂學《易》而後無大過，若未學《易》之先，亦嘗有過來？

謂聖人無過，此淺學之談，聖人一生學問，未嘗自説無過，至此境界，方言無大過，猶似有小過在，雖是謙辭，然道理真實無盡期。説者當看此等爲聖人氣象。

「子以四教：文、行、忠、信。」

分作四者何難，不識字人亦能之，但作工夫人要見四者著落，知道平日所學所行，總是主忠信，自是拍開不離也。

子曰「德之不修」至「不善不能改」。《中庸》言自誠必先學問而後力行。《大學》言明德必先於格物致知而後誠意正心。是則博學，誠入德之門。今此章首修德，而遷善、改過等事，又反在修德之後，似若無統，何邪？

修德、講學、遷善、改過，四者明如日星，不用無端繳繞，只合逐條逐件自勘當己身，從頭做去也得，從尾做去也得，中間起頭亦得。

「興於《詩》，立於《禮》，成於《樂》。」其先後次序，孔子不特教人如此，他日亦以此教其子。《集註》云：按《内則》：十有三年學《樂》誦《詩》，二十學《禮》。《論語》則先《詩》、《禮》而後《樂》，《内則》先《樂》而後《禮》。

此章非爲學之序，乃論其終身所得之先後也。學之序當如《内則》，至其將來得力處，

其先善心興起，是於《詩》上得力，其次操守植立，是於《禮》上得力，至末梢德性純熟，是於《樂》上得力。

「可以託六尺之孤」一章

託孤寄命，如漢之霍光，可以當此。至於陰妻邪謀，納女爲后，大節處却被人奪了。大節不奪，如漢之汲黯，可以當此。然其好游俠，任氣節，面折不能容人過，合己者善待之，不合者弗見，人亦以此不附焉，恥公孫、張湯位居其上，却又做不得託孤寄命事。惟諸葛亮可以當此兩件。霍光弘而不毅，汲黯毅而不弘。

「危邦不入，亂邦不居，有道則見，無道則隱。」使衰亂之世皆如此，則與天下之治者誰邪？

人有不爲也，然後可以有爲。

「民可使由之，不可使知之。」

謂政教號令，但能使民由行於中，不能使民洞曉其理，非不欲使之曉也，勢有所不能，故曰百姓日用而不知。

夫子稱泰伯曰「民無得而稱焉」，稱夷、齊曰「求仁而得仁」。孟子所謂「好名之人，能讓千乘之國」。泰伯、夷、齊，亦豈好名乎？泰伯謂之至德，夷、齊謂之仁，皆是發於中心惻怛之誠，無一點世俗計較利害之私。吾友以好名疑之，得非以俗心觀聖賢乎？學者有千種病，好名是第一種，只此分君子、小人，不可不檢點。

「弘」、「毅」二字，願詳爲講解。

弘則心量洪大，猶車之可以任重；毅則志氣剛果，猶車之可以致遠。弘而不毅，則不能致遠；毅而不弘，則不能任重。必任重致遠，方可爲車；必弘、毅兩全，方可爲士。

「未可與權。」漢儒以反經合權，故有權變、權衡之論，皆非也。權只是經也，既不反經，何不言權？

權者經之對，經猶秤衡，權猶秤錘，秤衡一定，秤錘無定，所以隨時取中者也。爲後人多錯用「權」字，一切以反常爲權。權而不失於正，是權之本義。故伊川矯正之而指權爲經。雖言語少過，要之權而不失其正，雖權也，猶經也。晦翁已微辨之。

「不忮不求，何用不臧。」晦翁何以知爲孔子引《詩》以美子路？愚謂此與「衣敝緼袍」自是兩章。此兩句特是子路雅好誦之，故夫子以爲是道何足以臧？非孔子引之也。

若子路雅誦此詩，即與「三復白圭」無異，而孔子抑之，可謂不成人之美矣。又不知此章何故在「衣敝緼袍」之下，記事者乃無法度如此，請歸與尊翁講之，老夫誦師之言，亦未能無失，且斷斷自守耳。

蓋子路好勇，必無忮求，自足於此而道之，故孔子因其無日新之功而進焉。

意、必、固、我四者，一節似重一節，自始於意，而至終於我，則私意做愈深。《集註》乃云：至於我，而又生意，發明始終，循環之。義未曉。

且就四字各看，認得頭面定後，方看他相

因處。

「衣敝緼袍」一章。子路不以貧富動其心，而可以進道如此。至於在陳絶糧，如何便愠見？

子路與朋友共，不忮不求，於名利得失事已豁除了，「子路終身誦之，而子曰『是道也，何足以臧』」，便見聖人會煅煉人，如石匠下鐵錐相似。子曰：「富與貴，是人所欲也。」上一段只欲審富貴，安貧賤，是取舍之分明；下一段造次顛沛必於是，是存養之功密。子路不以富貴動其心，雖是明得取舍，至於絶糧，是逆境事，非樂天者不能處此，子路處不得，是存養之功尚未密也，顛沛處却又違仁。

横渠云：仲尼絶四，自始學至成，終竭兩端之教。如何？

據横渠此言，謂此是教學者之法，雖始學之人，便當以此教之，他日作聖之功亦在此。聖人之教，無有不該貫首尾者，所謂徹上徹下語也。

「後生可畏。」《集註》謂焉知其將來不如我之今日乎？不知夫子把自家做甚底地位，令學者及時自勉以致此乎？人皆有作聖之資，聖人直是如此看待也。

孔子從先進，無取於文也，然周監二代之文，夫子又欲從周。

先進，即周家先輩行禮人。如周、召之類。周末文勝，寖失周公制禮之意，已非周公之文矣。從先進者，正是反本復始，從周公之文也。

「顏淵死，門人欲厚葬之。」《集註》云：喪具，稱家之有無，而厚葬之，不循理也。孟子以後喪踰前喪，樂正子前士後大夫之論是矣。而曰貧富不同，竊以葬禮，自天子達于庶人，必有等差，當視義之當否可也，今毋乃有遺論耶？

喪禮，固有分，亦須兼稱貧富。固有分，雖得爲，而貧不能舉禮者，故古人但云「稱家之有無」。分不得爲者，不在此限。惟《孟子》兩言最盡：「不得，不可以爲悦；無財，不可以爲悦。」

晦翁謂幽明終始無二理。程子謂晝夜死生之道。意者此理非有二塗，所謂一而二，以幽明終始言之；二而一，蓋死復生，生復死，人復爲鬼，鬼復爲人，如晝夜之循環。

氣聚則始而生，氣散則終而死。聚而生者爲人，散而死者爲鬼。有聚則必有散，聚散本一理也。原始而知其所以生，則反終而知其所以死。所謂一而二者，聚散本一氣，分而爲聚散耳。所謂二而一者，雖分而爲聚散，其實一氣耳。惟其一而二，故有生必有死；惟其二而一，故知生則知死。

鬼神之事，以爲無邪，則四時之祭祀皆可無也；以爲有邪，則事死如事生，事亡如事存，温凊甘旨之奉，不可一日無也。

此淺學浪問。鬼神乃二氣之屈伸。二氣有無時否？鬼者陰之靈，神者陽之靈。在人之身，即爲魂魄，人死則魂升魄散，雖散於無有，然生氣之分於子孫者，即其氣猶在也，故其子孫賢者之死而致生之，則其鬼

神；不賢者之死而致死之，則其鬼不神。

子路、曾皙、冉有、公西華言志，夫子獨與點。程先生曰：孔子與點，蓋與聖人之意同，便是堯舜氣象。又曰：曾點，狂者，未必能爲聖人。

凡狂者，志高而行不副。謂其志高，故見大意而聖人與之；謂其行不副，止於見大意，終不入聖人之室。

《集註》：程子與點，是堯舜氣象，子路只不達爲國以禮道。

闕❶之矣。

「克己復禮。」己私克去，則天理自明，又何待禮邪？莫是克己之後，儘著得工夫？

今釋子作家有能克己，掃除得空盡，只是不復於禮。聖門克己工夫，事事著實，不是將天理自明都粗瞞了。

「克己復禮。」《集註》謂「私慾凈盡，天理流行」。如此積累工夫，如何一日克己復禮，天下便能歸仁？

此語是趲趣顏子當下便勇猛用功，不可只問人面商量，爲之在我而已，我能一日勇猛，直截掃去己私，復還天理，即仁便歸我。言天下以仁而歸我，非天下歸我之仁。顔子是陽明燥性人，故説得此語，餘子領不去。

❶「闕」，元刻本適空闕第五十七葉一葉，明刻本接下「之矣」，非。

顏子未至於聖人處，猶是心粗。

心粗，謂未能純體光明，猶有黑暗在裏，有一分黑暗，便損一分光明；有二分黑暗，便損二分光明。顏子心境已七八分光明，但猶有一二分暗處，故言猶是心粗。

「言不順，則事不成，刑罰不中。」未曉貫通意如何？

言不順，如以子爲君，以父爲臣，稱呼不順。既不順，故事實俱礙，謂之君者，不成君之事；謂之臣者，不成臣之事；君不成君，臣不成臣，則事事失序，物物不和，更復說甚禮樂？既無禮樂，則七顛八倒，有甚是底宜？刑罰不中，而民無所措手足。

「如有用我者，期月而已可也，三年有成。」「善人教民，七年亦可以即戎。」如何？

布置紀綱，一年可辦，風行俗易，須待三年。善人功用較遲些，然亦不害爲善政也。

鄉黨稱弟，宗族稱孝，乃在行己有恥之次，何耶？

士者，男子壯烈之稱。《論語》凡說士處，多主節概而言，如孝弟稱於鄉黨，此特一鄉善人，於士義未弘也。

樊遲遊聖人門而問稼圃，志則陋矣，然古之聖賢，若大舜伊尹，皆躬稼畎畝，習農圃事，何聖人深斥樊遲？遊聖人之門，所學者何事？

「邦有道，危言危行」，甯武子仕衛文公，

有道則無事可見，成公無道，則能盡竭心力，不避險難，以保其身。甯武子乃圓機之士，非有危言危行，此事叔向近之。

夫子「請討陳恒」。竊意天子討而不伐，諸侯伐而不討，夫子莫是使哀公請於天子而討之耶？

聖人作事，名正言順，不應以燕伐燕。

胡氏云：「《春秋》之法，弑君之賊，人人得而討之。」仲尼之請討陳恒，此舉先發後聞可也。然孔子當時致仕居魯，不審果可以先發後聞耶？

上必告之天子，下必告之方伯，内必合君臣之謀。聖人舉動，必不輕銳。

「高宗諒陰，三年不言。」夫子以爲古之人皆然。彼士庶人，無人以攝事，雖欲不言，得乎？

《喪禮》云：百官備，百物具，不言而事行者，扶而起；註：謂天子、諸侯。言而後事行者，杖而起；謂士、大夫。身自執事而後行者，面垢而已。謂庶民。

夫子告子貢以「一貫」，與曾子同。朱子謂告曾子以行言，告子貢以知言。

既是一貫，本不可分知、行，只緣子貢以知識入道，至晚猶無奈，許多知識剥落不下，故聖人從他明處點化他，猶自領會不去。

以忠恕而明一貫，驗得是行；以知識而明一貫，驗得是知。一貫固不可分，但向人語處，人頭各有塗轍。

「志士仁人，殺身成仁。」夫殺身之事，誠難矣，未曾實有所得，實有所見，誰忍捐生就死？

有志之士，所存主處不污下，故決不肯苟賤以偷生。程子曰：「古人殺身成仁，亦只成就一个是而已。」既謂之成仁，則必如是而後天理人倫無虧欠處，生順死安，無悔憾。當此境界，但見義理而不見己身，更管甚名譽邪！

殷輅周冕，奢儉不同。《集註》以冕物少而加衆體之上，故雖華而不爲靡，雖費而不爲奢。竊謂聖人制作之意，不拘於此，止謂冕，朝物也，故不可從儉；輅，步車也，故不害於儉。

禮有以文爲貴者，冕也；有以質爲貴者，車也。

「耕也，餒在其中；學也，祿在其中。」兩句似相反。

耕本謀食，却有時而餒；學非謀食，却可以得祿。所以分大人、小人之事。

「人能弘道，非道弘人。」《集註》云：「性不知檢其心，非道弘人也。」

性指道，心指人。

「知及之」一章。《集註》乃謂「氣習之偏」。既謂到仁地位，純乎天理，無一毫私意間隔，此等病源從何而入？氣習之說何謂？

雖聖人不敢如此說，亦須隨事省察檢點，惟恐有不莊不敬處。此只是逐時提撕，毋令有罅漏，非是於此時方欲學莊敬也。

陳亢謂聖人遠其子，未免以私意窺聖人。古者易子而教之，父子之間不責善，乃天理如此，非私意也。

上智下愚不移，與韓子三品言性合否？

三品之説，略相似《論語》。性近習遠，正説中品。

先聖論性，只説「相近」兩字，自孟子以下説性，纍纍不同。

荀、揚、韓子之論性，不待生於孟子之後，各占一説以相反，東坡説得刻薄。孟子時已自有諸家之説，見《告子》。要之同異之論，自來有許多般數，然亦各有理，故程子有「不備」、「不明」等語。

程氏釋「自暴自棄」謂之「下愚」。不知因甚了自暴自棄？是必其性之昏也，是其有善有不善也，豈專其才之罪哉？

程氏以才爲氣禀之性言之，則本善，以氣質之性言之，則有善有不善。

「太摯適齊」一章

魯，周公之後也，所用之樂，周之樂也，典樂之官，又皆周之舊也。在周盛時，禮制樂作，寓之形器，存之有司，凡六律六吕之節，六德六師之要，太師掌之，所以合天地陰陽之和也，凡王之大食，皆奏鐘鼓，侑食既以樂，徹食又以樂，大司樂、膳夫諸臣掌之，所以養君心而成君德也。

「子夏門人問交於子張」章

闕❶

子夏心量窄狹，子張志氣高粗，子夏常失之不及，子張常失之過。

「仕而優則學，學而優則仕。」

學是講此道理，仕是行此道理。學有餘暇則可入仕，仕有餘暇又當講學。主學而言，則仕爲餘用，主仕而言，則學有餘功，互相發也。

子曰：「父在觀其志，父没觀其行，三年無改於父之道，可謂孝矣。」

先儒有説：父在觀其父之志，父没觀其父之行。此説亦通。如何《集註》都不用此説？以此見若如此説，連下个「三年無改於父之道，可謂孝矣」，説不通，蓋才説孝，便主子説了，所以上面「志」與「行」都就子邊説，非獨如此，蓋父在時，豈無志之可觀？父既没，豈無行之可見？此説亦通。

子曰：「道千乘之國，敬事而信，節用而愛人，使民以時。」

晦庵説「五者反覆相因」，如何是反覆相因處？蓋從敬事而信起説作下去是如此，而後能如此，如人能敬，則做事專一，自能信，既能信，則必欲所行孚於民，自然能節用，既能節用，自然不傷財而至於愛人，既能愛人，自然能使民以時，這是如此而後能如此，是自上而下，相因如此。如自下面説作上來，則是如此，而又不可不如此，如以敬去做事，便不敢苟簡胡亂去做，須要十分好方止；既得好，便不至於苟簡變更，這便是

❶「闕」，元刻本脱第六十二葉一葉。明刻本接下，誤。

能信。然做此一事時久，或昏，或爲權勢所移，或爲利害所動，前日出一令既如此，今日又變了如彼，這便是不信，便有妨於敬，所以著别下工夫於信，去補這敬；然只知信，或出一政，堅如金石，行一令，信如四時，更不可移易，此固是好，然而自家這奢侈之心，或有時而生，不能節用，要如此廣用，則是所令又反其所好，却有害於信，故又須著去節用方得然；只恁底節用，不知有个中底道理，則或至於豚肩不掩豆，澣衣濯冠以朝，心下已有所吝嗇，則凡民有饑荒，不能去發倉振廩，恤貧濟乏，至於築城鑿池，思患預防，不可已底事，亦吝嗇了，不損財以爲之，是知節用而不知所以愛人，則節用又成落空了，此節用所以不可不愛人。然既愛民，又須使民以時，如春來當畊，夏來當耘，秋來當斂，便當隨時使去做，至冬來閒隙之時，方用他得，不然則所謂力本者不獲自盡，雖有愛民之心，而民不被其澤矣，此自下相因而上如此。

「如有周公之才之美」一章。

驕者，吝之枝葉；吝者，驕之根本；不可執一説。此兩句晦翁是主驕説，故以吝爲本根，驕爲枝葉。若主吝説，則驕亦吝之本根，吝亦驕之枝葉。如此看，方著得下兩句：「未有驕而不吝，吝而不驕。」但吝是氣斂，藏在内，驕則發見在外，有誇滿盈溢之意。立辭只可以吝爲本根，驕爲枝葉，到下兩句方見得相爲用。且如今時人，起大屋，做好器用，著好衣服，以此去矜誇人，則必藏蓄待多，不肯胡亂與人。若與人，則藏蓄不多，無可以驕矜人者，原其本，只吝嗇愛惜其物，直是以物爲重耳。所以如此，如謝

顯道見伊川先生，數年不相見，問做甚麽工夫，答曰：某只去得个「矜」字。人才要矜誇人，必要宫室侈麗，衣服奢靡，服用奇好，所以謝顯道買得一管筆，便使了，掉了，不愛護愛惜，皆所以降服心性，凡物不要藏蓄，使了便了，如原憲説「怨欲不行」，地位直是制這些子，孔子以爲難，不以爲仁，要人須是連這本根除將去，方始得。

「狂而不直」一章。

狂者，只是説大話、立大論底人。這狂人，凡心下有事，都説出在外，亦無遮蔽，但直行將去，也好。今有狂人者，都恁底説大話，立大論，至於到利處，但知有己，反以義責人，却不直。侗者，凡事只是恁底謹愿，不敢妄動，也好。而今侗者，却不愿要妄動。悾悾者，無能爲底人，都一向恁底朴厚，也好。而今無能爲人也，都會用許多詭許。狂、侗、悾悾，這是得之於氣如此，至於不直、不愿、不信，都却習得如此，有是病而無是德也，是天下之棄人。

子曰：「三年學不至於穀，不易得也。」人孰無欲求利禄之心？常人固不足説，若子張爲聖門之高第，猶學干禄，可見爲學之久而不至於穀，誠不易得也。如今有人居山林之中，菜飯菜羹，極是清苦，這般人亦自難得。如顔子抱經世之才，可以任天下之重，可以屬卿相之位，却教他在陋巷中，只有一簞食之奉，顔子於此不以富貴動其心，直是難，固宜夫子既稱之以「賢哉回也」，又稱之以「賢哉回也」。

子曰：「師摯之始，《關雎》之亂，洋洋乎

盈耳哉。」

此夫子歎美樂之盛美如此，是摯去後，❶惟懷其樂至美而不得見。

子曰：「篤信好學，守死善道。」

或問晦翁：《註》云「篤信而不好學，則所信或非其正」，不知人不知學，則所信何事？先生曰：時今有一等人，資質好，一有所聞見，便深信之，便不講學使道理分明，則至於其蔽也蕩賊狡愚，皆是不好學之故。以至孝或陷父，慈或敗子，皆是不好學之故，守死而不足以善其道。如今時人之事君，到臨君之難時，直是欲向前爲君而死，以爲我愛君而死，更不辨別我之所死，還是當死不當死，如荆軻、聶政之死，只是不當死而死，徒死而已；如伯夷、叔齊之死，死得極是，這般死方能善其道，孔子所以謂「殷有三仁焉」。

木鐘集卷一

❶「是摯去後惟」，元刻本、明刻本作「不知惟復是」。

木鐘集卷二

宋陳埴撰

孟　子

孟子謂琴張、曾皙、牧皮爲狂士，曾點詠歸浴沂，便有聖人氣象，孟子謂夷攷其行而不揜，是以謂之狂。此果何見？

狂者，立志太高，故舞雩之事，胸次灑落如光風霽月，然其終不到聖人處，爲其志太高而行不揜，故終歸於狂，然人品終是不同，故聖人晚年常歎狂者不可得見。

柳下惠爲士師，三黜不去。《集註》以不能枉道之意，則有確乎不可拔者矣。燔肉不至，孔子行。聖賢出處，貴於見幾而作，柳下惠三黜而不去，何邪？

三黜不去，所以謂下惠之和，然不肯枉道事人，至其三黜，乃其介處，和而不失其介，所以爲聖之和。

孔子稱威公之正，管仲之仁，初未始有少貶。孟子於伯者之事，絕口不談，齊威、晉文，則以爲仲尼之所不道。何邪？

以威較文，彼善於此。要知挾天子以令諸侯，心術不正，皆三王之罪人，其後魏、晉正昉此，故孔、孟之門不齒管、晏，特孔子聖德寬洪，時或不揜其善，孟子衛道自任，故絕口不言，爲後學法也。

孟子論「不動心」，歸之「持其志，無暴其

氣」。二者固當兩下工夫。至公孫丑問孟子「惡乎長」，復告之以「我知言，我善養浩然之氣」，而不及「志」，何邪？

持其志處，即義理之養。孟子養氣，全在集義，乃持其志也。孟子細密工夫只如此，不肯下敬字，先儒謂其才高難當。

《詩》出於小夫賤隸之口，而後之言《詩》如高叟，乃不免於固。豈世儒反古者賤隸之不若？

《詩》人吟咏情性，故意象寬平；老儒執守訓詁，故意象窄狹。

文王治岐，關市不征，澤梁無禁；成周門關市廛，皆有限守，山林川澤，悉有厲禁；何也？

文王因民所利而利之，乃王道之始；成周經制大備，乃王道之成。

滕文公行仁政，孟子止許以善國，而不以王道期之，何邪？

滕介齊、楚之間，滅亡之不暇，孟子所爲謀者，無非王道，至無可奈何處，亦以太王望之，豈是不說？

君臣之大義，天地之常經。以其所待之厚薄而爲之輕重，世無是理。孟子寇讎之論，疑若與之背馳。

孟子此語是説大都報應如此，若忠臣、孝子，不當以此自處，當知天下無不是底君父。先儒謂孟子語有痕迹者，此等是也。若聖人則渾然不露，只曰：「君使臣以禮，臣事君以忠。」

「樂之實，樂斯二者」，還是就樂上有得，抑吾心有此二者，而發越呈露見之樂也？

「實」字當玩。且説其實，未説其華。如聲音歌舞，樂之華也。若言其實，即事親、從兄之時，油然自得其樂，此便是真樂，不假絲竹笙簧也。樂不能已，到手舞足蹈時，則五聲八音從此起矣。

戰國諸侯雖彊，東周猶在。孟子説時君，諄諄以王政勉之，似非尊天子、存王室之意。

孔子時，人心猶共戴周天子，名分尚存，故作《春秋》以尊王室。孟子時，人心已去，周室獨夫之勢已見，故説列國以行王政，文王之事商，武王之伐商，時中而已矣。取之而燕民不悦則勿取，春秋是也；取之而燕民悦則取之，戰國是也。

「周公思兼三王，以施四事。」夫禹、湯、文、武、周公，皆聖人也，而周公獨思兼之，何也？

斟酌三王之事而損益之，猶孔子之集大成。

「治地莫善於助，莫不善於貢。」如是則夏后之貢，毋乃猶未善乎？

法至後聖益密，故周兼夏、商之制，都鄙用助法，鄉遂用貢法。非不善，但比之於助，猶未善耳。

孟子見梁惠王，又見襄王，公孫丑乃發不見諸侯之問，何也？

按孟子嘗言：「古者不爲臣不見。段干木踰垣而避之，泄柳閉門而不納，是皆已甚，

迫斯可以見矣。」由是觀之，君必以禮來見，則自當見之，所不見者，其交不以道，其接不以禮耳，謂可聘而不召。《史記》謂梁惠王曾聘孟子。

「《小弁》之怨，親親也。」按晉太子申生厄於驪姬之讒，不辭而縊新城，正與宜臼事相類，後以申生爲恭太子，豈其不爲《小弁》之怨乎？

《詩》可以怨，當怨而怨，不害於義理之正。申生有見於禮，無見於《詩》，可以爲恭，未可以爲盡孝。然必有申生之心，而後可以權聖人之禮。

孟子言舜處類《小弁》，但《小弁》有怨而無慕，故不若舜。

以大事小如何是仁，以小事大如何是智？

仁者，無計較之私，忘其孰大而孰小。智者，有量度之明，自知不能敵大。

孟子言將降大任於是人，必先苦其心志。舜大聖人，猶有待於此，何耶？

聖賢越要從這裏過，百煉乃見真金。

君子以澤言，小人亦以澤言。不知小人更有甚澤，又均爲五世而斬邪？

澤謂波流浸潤。清水是清浸潤，濁水是濁浸潤。

《凱風》何以爲親之過小？

太子事關天下，七子事關一家。

孟子不見諸侯，自謂不爲臣不見，何爲而

見梁惠、齊宣？借曰梁惠卑辭厚幣招之遂往，齊宣亦豈招之而往邪？

孟子見齊宣事，首尾具見此書，中間孟子將朝王一段，乃始見之禮。看此一段，陳義如此，豈苟合易進者邪？是時惟齊宣能知孟子，禮之以賓師之位，未幾，便致爲臣而歸，可見於他國不合。梁惠王事見《史記》。必是如此，方見。

「孟子荅梁惠王問利」一章，《集註》謂「利生於物我之相形」。愚意謂以物我相比，並有計較心，所以爲利。此處正横渠所謂世俗之習利心，但當以義理勝之。

公孫衍、張儀，皆事鬼谷先生，學縱横之術，自其一怒諸侯懼、安居天下息觀之，豈阿諛苟容者所能？若是而孟子乃謂其妾婦之道，何邪？自愚夫言之，則曰安居天下熄；自聖賢言之，乃妾婦之道。

「博學而詳説之，將以反説約也。」學不博，説不詳，而曰我知約，固陋矣。若博學詳説而志不在於求約者，則是外馳其心，非所以爲學也。

不博，則約無所施；學到約後，許多博處方有受用。見人喫不濟事，自喫方甘味。

「耳目之官不思。」耳目如何様思？耳司聽，目司視，而不能思，惟心官主思耳。故心爲將帥，耳、目、口、鼻、四肢，皆卒徒也。將帥明則士卒聽，但當責將帥耳。

「君子有三樂，而王天下不與存焉。」晦翁《集註》謂此三樂一係於天，一係於人。

不知係於天、係於人處如何？

父母俱存，兄弟無故，此非人之所能爲。若教育英材，全在人事。

「君子不亮，惡乎執。」晦翁謂：「凡事苟且，無所執持。」此可以言不敬，而却謂之「不亮」？

不信實者，必苟且自欺。

《書》之「允執厥中」，與「子莫執中」之説，二者分辨如何？

「允執厥中」，乃時中之中，觸處是道理，活法也。子莫乃執一以爲中，死法也。霄壤之異。

「詖、淫、邪、遁」之辭，何以知其「蔽、陷、離、窮」？

辭之偏詖者，由其心之蔽於理；辭之淫放者，由其心之陷於欲；辭之邪僻者，由其心之離於道；辭之逃遁者，由其心之窮屈於義理也。

程子曰：萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉，不誠則逆於物而不順也。

反諸身者，既是萬理皆實，即渾身是義理流行作用，何處不順裕？苟於實理無時即觸處滯礙，無往而非逆境，何樂之有？

「强恕而行，求仁莫近焉。」或疑强恕不可言忠。出《或問》。晦翁曰：有心爲恕，則忠固在其中矣。夫恕者，推己及人之謂也。所謂有心於爲之者，亦爲欲推己及人之事爾，未見所謂推己之意，不知如何謂在其中？所謂無忠，做恕不出，忠、恕二

事，不容去一者，何説以道之？

既曰推己之謂恕，若自己心裏元自不實不盡，元無忠赤惻怛骨子，更將何物推以及人？以此見凡説恕字，必有忠字在源頭了。所謂無忠，做恕不出，儘當玩味。今人皆不忠之恕，惟務苟且於一時，不復有己可推，亦無復近仁矣。

告子謂「不得於言，勿求於心」，孟子以爲不可。孟子又謂「我知言」，此言還是誰言？

言者，心之聲也。言上有病，便是他心上有病，當反求諸心可也。告子乃言不求於心，此是他不知言處。孟子法門與告子正相反，故於「詖、淫、邪、遁」之辭而知其所受病之處。蓋「詖、淫、邪、遁」，言之病也；「蔽、陷、離、窮」，心之病也。因其言之病，知其心之病，孟子所以爲「知言」。

堯舜與賢，禹傳之子。孟子以舜、禹爲相歷年多，伯益爲相歷年少。使舜、禹而施澤未久，堯、舜豈捨子而授之？

賢處占七分，久處占三分。不然，何以不使舜、禹便即帝位，而使居攝邪？此等大事，若天命人心未到馴熟脱落處，如何遽然踐履其上？

「夫子賢於堯、舜遠矣」，何以觀？

當時若無孔子，今人連堯、舜也不識。

湯事葛，文王事昆夷，正耶？譎耶？以言其正，何《詩》、《書》有「葛伯不祀，湯始征之」、「昆夷駾矣，維其喙矣」等語？

事之者，樂天之仁；伐之者，應天之義。處

處是道理，豈有計較心？執俗心以觀聖賢，陋矣。

孟子曰：「伯夷隘，柳下惠不恭。隘與不恭，君子不由也。」又曰：「聖人，百世之師也，伯夷、柳下惠是也。」

夷、惠皆絶德而不合中庸，故好處直是可學，弊處却不當學。

孟子曰：「聖人，百世之師也，伯夷、柳下惠是也。」夫伯夷，聖之清者也；柳下惠，聖之和者也；皆局於一偏之小成。孟子前面既以智聖巧力諭諸子，孔子偏全去處，其可否已有定論，今又以夷、齊爲百世之師，且繼之以況於「親炙」一語，苟二子有一節可取，則褒之亦不宜如此之過。幾般樣小成。若吾子以清、和名一偏之小成，伯夷、柳下惠皆入聖來，故其清爲聖人之清，和爲聖人之和，作用處與常人萬萬不侔，但比孔子，猶爲小成之聖耳。

夷清惠和，雖未能集大成，然已謂之聖。孟子乃以「隘」與「不恭」目之，何其甚邪？

只可言聖之清，聖之和，非便謂之聖。隘與不恭，乃末流之弊，謂學夷、惠者爾，夷、惠自身却無此。

夷、惠其弊既隘與不恭，亦不足以有爲矣。孟子稱其皆能「朝諸侯，有天下」，於何處見？

其制行偏處，末流必有弊；其存心公處，堯、舜無以異。瑕瑜不相掩。

伊尹之任，非夷、惠比。蓋夷、惠，一流於清，一流於和。伊尹，未見其偏也。並言何故？

有伊尹之志則可，無伊尹之志則簒。其弊與二子同。

孟子論夷、惠二事，皆言其風流而獨不言伊尹，何故？

二子爲聖人之不能爲，雖不合於中庸，畢竟高于世儒。孟子欲破世俗之同流合污，所以再三致意，亦國奢則示以儉之意。

聖智終始，孰全孰備？巧力中至，孰難孰易？

學問統體只是始於致知，終於力行。知得透徹，則謂之智。行得透徹，則謂之聖。三子始焉之所知，只見得一邊道理，後來亦只於那一邊上做得透徹。此三子知不及於全，故行到處亦只是一偏之聖。夫子知得天下道理，四方八面，周匝普徧，故成就處兼總衆理，該貫萬善，不可以一節名。如作樂之法，始而宣之以金，是作大樂起頭，一部大樂之條理，便於此而始；終而收之以玉，是大樂之條理合當如此結尾，才作大樂起，便作大樂結；始才不如此起，終便不如此結。孔子起、結處皆是大樂，故可以條理言。三子只是單聲起結，皆無條理了。又譬之射焉，均至於百步之外，而有中者、不中者，蓋巧者知得到，則百發而百中；力者行得到，則至而未必中。由是觀之，學不難於行，而難於知，猶射不難於力，而難於巧。

「非禮之禮、非義之義」如何？

程門以爲如婦人之仁，宦寺之忠。晦翁以

爲凡禮義，不可泥陳迹，如可行於昔而不可行於今，可行於人而不可行於己。與夫辭之爲禮，亦有不辭之爲禮，受之爲義，亦有不受之爲義，行之人則爲禮，行之我則非禮，惟義亦然。大人者，義理周遍融通，故不爲非禮義之禮義。

「仁，人之安宅也；義，人之正路也。」以仁爲宅，宅之至安者，千年萬年可居住，此主心而言也。以義爲路，路之至正者，千人萬人可由行，此主事而言也。安宅正路，曠之而不居，舍之而不由，却作沿山摘酢梨，豈非孟子所哀邪。

孟子曰：「夫道，若大路然。」又曰：「義，路也。」夫道爲義體，義爲道用，均謂之路，何邪？

道以路言，謂事事物物各有當行之路。義亦言路者，謂處事處物各就他當行路上行。前輩謂在物爲理，處物爲義是也。道、義皆人物所當行之路，故各以路言。然道若大路，則取其明白易知；義爲人路，則取其往來必由。不知道之猶路，無目者也；不知義之由路，無足者也。此孟子言意別處。

子貢稱夫子曰：「學不厭，智也；教不倦，仁也。」學所以成己，教所以成物。《中庸》曰：「成己，仁也；成物，智也。」何其言之相反？

仁、智，互爲體用。義精仁熟之後，道理縱看横看皆可。智爲體，則仁爲用；仁爲體，則智爲用。

「成己，仁也；成物，智也」，與「學不厭，

智也；教不倦，仁也」，如何相反？莫是成己言仁之體，教不倦是用處？學不厭言智之體，成物是用處否？

成己爲體，成物爲用；學不厭爲體，教不倦爲用。仁、智互爲體用。若合兩章言之，不妨如來意。

孟子曰：「親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。」夫仁義不止於孝悌，而孟子以爲達之天下，還是推孝悌之心以友愛天下即是仁義否？

此章無推此及彼之意。所謂達，乃達道達德之達，言人心之所同然也。親親，仁之發；敬長，義之發。仁義之道無他，人心之所同然耳。

「君子之於物也，愛之而弗仁。」夫仁者，心之德，愛之理。竊疑孟子之言，莫是愛與仁有小大之分？

「親親而仁民，仁民而愛物。」所謂一理萬殊，稱物平施。此仁字是用，援《集註》誤矣。待禽獸只有愛心，不可使失所，若夫牛不穿鼻，馬不絡首，一以人理奉之，則親、民何別？不幾於同人類於馬牛乎？仁者，人心也，有人理存焉。施於人者，不可施於物，乃理一分殊處。

墨翟以兼愛爲仁，孟子力詆之。至韓愈作《原道》，闢佛、老，乃指仁曰博愛之謂仁。

墨氏知仁而不知義，專主一偏。韓子言仁而必及義，發明全體。文字中形迹似者何限？須是與他剖別開去。韓子以博愛言仁，亦自有病，先儒言之詳矣。

義主於內。公都子謂行吾敬，故謂之內。嘗見《近思録》中云「敬義夾持」，如何？禮敬之義在外，如叔父，如弟，如鄉人，皆指外而言，故告子以義爲外。然敬之所施雖在外，而所以行吾敬處却在内，如當敬叔父時則敬叔父，當敬弟時則敬弟，當敬鄉人則敬鄉人，所以權其事宜而爲之差别者，則此理之權度未嘗不在吾心，故公都子以此折之。其辭簡而理勝，所謂辭不迫切而意已獨至也。義主敬兄，故此章説義處，常著敬來，乃是一串事。「敬義夾持」之語，是説敬以直内，義以方外，乃是兩頭事。

孟子曰：「仁，人心也。」程子曰：心如穀種，仁，其生之性。同乎？否乎？

心生物也。而所以能生者，以有仁也，故心如穀種，雖具此生理，然有形有殼，只一粒物耳，不能以自生，所以能生者，性實爲之。仁之於心亦然。人心是物，穀種亦是物，只是物之有生理者爾。然便指心爲仁則不可，但人心中具此生理；便以穀種爲仁，亦不可，但穀種中亦含此生理。穀不過是殼實結成，而穀之所以纔播種而便萌蘖者，蓋以其有生之性；心不過是血氣做成，而心之所以有運動惻怛處，亦以其有生之性。人心之與穀種，惟其有生之性，故謂之仁，而仁則非梏於二者之形也。孟子只恐人懸空去討仁，故即人心而言；程子又恐人以人心爲仁，故即穀種而言。以是知仁不止於二者，則凡有生之性皆是也。

「出入無時，莫知其鄉。」愚恐孟子不識心。」

范淳夫小女嘗有此語。明道先生聞之曰：此女雖不識孟子，却識心。

「養心莫善於寡欲。」欲，固心之所不能無者，但於其中識得真與妄耳。周子謂養心不止於寡欲，自寡而至於無，則是必閉口枵腹，然後可以得飲食之正；絕滅種類，然後可以全男女之别也，而可乎？

寡欲是操存持養工夫，乃學者事。若德盛仁熟之後，心不待養而存，即欲不待寡而無。當此境界，欲即是理，理即是欲，從心所欲，無非義理，雖謂之無，可也。

「學問之道無他，求其放心而已矣。」誠如是，即不須千頭萬緒理會學問，便一向求放心，如何？

學問之道，千緒萬端，必事事物物上都去理會將過，無非欲求其已放之心，鞭辟入身上來，在自家腔子裏，從此尋向上去，即下學上達工夫，正如《詩》三百篇，頭緒甚多，一言以蔽之，曰「思無邪」。學《詩》之人，每一章一篇，並存無邪之思以觀之，則百篇之義不在《詩》而在我矣。此章特爲學問務外不務内言之，所謂學問之道無他，就千條萬緒上，皆一一是求放心，必從心上下工夫，則學問非詞章記問之比矣。如云學問只是求放心，即不須千條萬緒，此却是禪家寂滅之説，非孟子意。

向聞先生説：盡心知性爲知其理，存心養性爲履其事。願詳其旨。

爲學只有兩字，「知」與「行」耳。知處是道問學，行處是尊德性，作博文約禮看亦得。

正心存心之分，養性知性之辨。

不起妄念是正心，不令外馳是存心，存此天理是養性，明此天理是知性。

盡心知性則知天，存心養性以事天。有何分別？

心體昭融，其大無外，包具許多衆理，是之謂性。性即理也。理有未窮，則心爲有外，故盡心必本於窮理，蓋謂窮究許多衆理，則能極心體之昭融而無不盡。性與天只是一理。程子曰：自理而言謂之天，自稟受而言謂之性。語其分則不同耳。既知得性，便知得性所從出，是謂知天。到得知天地位，已是造得此理了。然聖賢學問，却不道我已知得到這地位，一齊了却，又須知、行夾持始得，故必存此心而不舍，養此性而無害。存養工夫，到此愈密愈嚴。所謂敬以直內，是乃吾之所以事天，此時直是常在天理上行，天不在天而在我矣。知、行二字，不可缺一，且如自家欲事天，向使未知天爲何物，不知是箇甚麽；到得知天，却不下存養工夫，則亦非實有諸己矣。

知言然後不動心，此孟子意。觀程子意，疑其與孟子戾。

程子意，只知言，便是明理，緣明理不惑，故心不動。

「盡其心者，知其性」，知之有次第如此，「存其心，養其性」，履之有次第如此。又不知知天一節，在盡心前？在盡心後？　晦翁以知性爲《大學》格物之謂，盡心爲《大學》知至之謂，又不知知天在甚地位？

所以能盡心者，爲其知性。天者，性之所從出。知性，則必知天，理實一源也。知在先，盡在後，所謂物格而後知至也。先存後養，亦是次序。《集註》難説，非於此可盡。

「故者以利爲本。」故者，已然之迹，是兼指善惡而言也。然人之性爲善則順，爲惡則逆，故以順爲本。不知下愚之人，果可以本言否？

善惡皆已然之迹，但順者爲本，則善者其初也，惡者非其初也。水無有不下者，水之本也，若夫搏之使過顙，激之使在山，豈其本哉？

孟子從源頭上説性，是説得第一節。程門却謂孟子説得繼之者善，則又似第二節。

孟子本意是説性之源頭，獨指純粹至善言之，即太極之本體也。但既以善定名，善者，惡之對，有善即有惡，所以諸子得乘罅而進，故程子以爲猶落第二義也。

程先生謂孟子説性善，只説繼之者善。昨聞先生云，水無有不下處，却是太極。據此説，則孟子似指流而至於海，終無所污者爲太極了？

孟子説時，本是直指一陰一陽之謂道來説，但善者惡之對，有善便有惡，故程子以爲不説得源流正派，説得繼之者善。蓋善猶水之清，惡猶水之濁，既以清爲水之性，則濁非水之性乎？要知清濁可以爲水之流，不可爲水之性，繼之者善亦猶是也。蓋繼之者，是説太極流行之第一節則可，謂是太極則不可。

孟子道性善，蓋謂性無有不善也。明道乃以爲善固性也，然惡亦不可不謂之性。其義如何？

才識氣質之性，即善、惡方各有著落，不然，則惡從何處生？以孟子説未備，故程門發此義。孟子專説義理之性。專説義理，則惡無所歸，是論性不論氣，孟子之説爲未備。專説氣禀，則善爲無别，是論氣不論性，諸子之論所以不明夫本也。程子兼質論性。

孟子説性，既以情言，又以才言。情固出於性，不知才字何處著落？

才猶質也。董子所謂質樸之謂性，其説起於此。

程子以才爲氣質之性。孟子曰：「若夫爲不善，非才之罪。」則是人善惡，又當以氣質論？

爲孟子把諸路一齊截斷了，故諸子不服，須是尋他不善路頭從何處來。

公都子問性三節，孔子性近習遠、上智下愚之説，相似否？

除第一問「性無善無不善」外，第二問即性近習遠意，第三問即上智下愚意。

程子釋「自暴自棄」謂之「下愚不移」。不知因甚了「自暴自棄」？是必其性之昏也，是其性又有不善也，豈專其才之罪哉？程氏固欲以補性善之論，然如此亦不通。

程子以才爲氣質之性，以天地之性言之，則

有善不善也。

「踐形」與「率性」如何？

盡性能踐形，率性别是道理。可看《中庸》。

《孟子》：「形、色，天性也。惟聖人，然後可以踐形。」聖人之踐形，莫便是踐此形、色之理否？

踐非踐履之謂，乃踐言之踐。聖人盡性地位，方償得他本來形色，真箇無虧欠處。學未至於聖人，則於性分道理未免虧欠，才於性分有虧欠，即是空具此形色，不能充踐滿足也。工夫在盡性，不在踐形。「惟」字、「然後」字當玩。

「天命之謂性」，則有生即有性，孟子何以深詰告子生之謂性？

生之謂性，孟子未便攻他，只謂他認生處爲性，更不分别人、物，是將血氣知覺爲性，凡物有血氣知覺者皆與人性，一見血氣而不見道理，此則不可也。

告子謂「食色，性也」。食色固是性，然此一句莫太無分别否？使口不止於味，而必求八珍九品；目不止於色，而必求錦綉文彩，亦可謂之性乎？或謂必皆中節方謂之性。中節之言是否？

告子不就道理上看性，去血氣上看，必至於滅天理。須於血氣中察見其道理流行處，方是聖賢言語。

君子不謂性命。

世人以上五者爲性，則見血氣而不見道理，以下五者爲命，則見氣數而不見道理，於是

人心愈危，道心愈微。孟子於常人説性處，却以命言，則人之於嗜慾，雖所同有，却有品節限制，不可必得而人心安矣；於常人説命處，却以性言，則人之於義理，其氣禀雖有清濁不齊，須是著力自做工夫，不可一委之天而道心顯矣。大要上是人心，人皆知循其在人，而君子則斷之以天；下是道心，人皆知委其在天，而君子則斷之以人。此君子言知命盡性之學，所以異乎常人之道也歟！

正命、知命、立命之所以殊。

凡死，雖均是命，但盡道而無憾者爲正。比干雖殺身，正也。盜跖雖永年，非正也。知，謂知此道理。立，謂盡此道理。不惑於死生壽夭，一成是天理排定，是謂知命。既知得了，不成一向委付於命，須是了盡自家身分上道理，無少虧欠，方是立命。盡是道理了，恁時死，方無憾，是謂正命。

平旦之氣。

大凡人皆有良心，終日汩汩不能加持養之功，事事物物常爲所惑，私意情慾滿於胸次，所謂良心斲喪無餘脈矣。然秉彝亦未遽泯也，至於夜，則氣静而思慮息，神定而心緒不亂，於平旦始興之時，未與物接，未萌他慮，氣之清明，猶有良心存焉，自此持守保護，不爲旦晝之所梏亡，則平旦之氣日漸充拓，積累之久，將見湛然虛明，生生之體不息矣。聖人者，清明在躬，志氣如神，萬象森列，紛至錯來，而吾心澹然。凡旦晝之間，皆虛明之體，何間於平旦之氣哉？孟子有平旦之説，其亦哀乎戰國之人而指其迷塗也。夫清明在躬，志氣如神，聖賢存

心養性，其氣未嘗不清明也，故方未與物接之時，氣之清明常存，逮夫既與物接之後，其氣之清明猶故，周流運用，隨處隨在，不聞有間斷時節，此上智之事，自蚤至莫，自生至死，其清明常如平旦之時，又豈可以平旦言邪？若夫下愚之人，良心既喪，外物交攻，而正氣始不存矣，所幸者有平旦之氣，猶可以持養，蓋夜氣之所息，發爲平旦之氣，當其未應物之初，喜怒不作，忿懥不形，良心猶有發見至微，若能於是保守之而勿失，培養之而不替，則亦可漸復其本然之良心，特人自不能思耳。是以旦晝之所爲而梏亡之，晝之所爲，有以害其夜之所息，夜之所息，不能勝其晝之所爲，所以前日平旦之所僅存者，今已索然無有，名雖爲人，其實無異於禽獸。孟子論平旦之氣，專爲人之放其良心者而言，其開悟一世之聾聵至切也。此段境界，乃指示喪失良心者，欲其認取此時體段，從此養去也。蓋平旦之氣，乃夜氣之所生，又關乎旦晝之所爲，惟旦晝之所爲者，能不與物俱往，則夜氣方和平，既和平，則平旦之氣亦清明，那時有隙光半點萌蘖，便是良心發見處。人於此時能持循涵養，使其萌蘖漸漸光明，則雖當旦晝，也如平旦矣。今人但晨興略略見得微眇，轉步便去利欲血氣上走，終日昏昏，所以索然無有平旦之氣，形雖具而心則亡，於禽獸奚擇焉？

浩然之氣。

養氣以集義爲主，勿忘，勿助長。勿忘是工夫，不可緩；勿助長是工夫，不可急。譬如人有田一頃，不知耘苗，令其自長，此忘之謂，工夫之緩也；亦有憫苗之不長，拔其欲

長，此助之謂，工夫之緊也。且如今有人煉丹，有文武火。丹豈無火？火猛則丹便走，惟慢火常在爐中，可使二三十年伏火之久，然後養成得丹。孟子養心之説，即養氣之喻，必有事如心中有主人翁相似，而勿正。正，即意也，不可著意之謂。

浩然之氣，恐即是血氣，而義理附在其中？

此煉丹法。未經煉時是朱砂，已經煉後全是一粒火。浩然之氣是將義理煉成血氣，純是一團義理，何言「附」邪？

「必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。」孟子爲養氣設，程門作養心法，不知是何等工夫？

孟子之所以不動心者，以其善養氣也。所謂善養者，以直養之而無害也。直養者，即集義之謂；無害之者，即必有事焉而勿正之謂。蓋集義工夫緩則類於舍苗而不耘，急則類於揠苗而助長。若夫必有事焉，則其心常自惺惺，不少放下，而勿正，則又不當猛著力，勿忘、勿助長則既不失之緩，亦不失之急，惟孟子下工夫處有節度如此，所以養成浩然之氣，而能以不動心。要知集義乃養氣之藥料，「必有事焉」四句乃固製之方法，但孟子養氣以養心，其所成者，止於集義工夫，故話頭稍粗，程門轉此話頭爲養心法，養心以養氣，故其所事者，乃持敬工夫，而其説爲細，然其下工夫處，亦不過如孟子之節度耳。

昔聞先生説養氣一段，以「配義」、「勿正」分隸以「直養」併「勿害」兩段，莫識其詳。

浩然之氣，工夫綱領只在以直養之無害，所謂以直養者，下文「集義」一段是；所謂無害者，下文「必有事焉」一段是。養氣猶煉丹，集義處是丹之藥料，「必有事焉」四句是固製此藥料者，有好藥料，或固製不好，反能害人，此四句者，猶文武火。

「持志」還是敬否？

持處便是敬。

孟子言四端不言信。程子云：既有誠心爲四端而信在其中。

五行無土位，位在四象之中；五常無信位，位在四端之中。信者，實有此者也，實有此仁，實有此義，實有此禮、智處，即信也。然四端不得信則不成四端，所謂鼓無當於五聲，五聲不得不和；水無當於五色，五色不得不彰。

四端說。

性是太極渾然之全體，本不可以名字言，但其中含具萬理，而綱領之大者有四，故命之曰仁、義、禮、智。孔門未嘗備言，至孟子始備言之。蓋孔子之時，性善之理素明，雖不詳著其說，而其說自具；至孟子時，異端蜂起，往往以性爲不善，孟子懼是理之不明，而思有以明之，苟但曰渾然本體，則恐爲無星之秤，無寸之尺，而終不足以曉天下，於是別而言之，界爲四破，而四端之説於是乎立。蓋四端之未發也，性雖寂然不動，而其中自有條理，自有間架，不是儱統都是一物。所以外邊才動，中邊便應，如赤子之事感，則仁之理便應，而惻隱之心形；如蹴爾嘑爾之事感，則義之理便應，而羞惡之心

形；如過朝廷、過宗廟之事感，則禮之理便應，而恭敬之心形；如妍醜美惡之事感，而智之理便應，而是非之心形。蓋由其中間衆理渾然，各各分明，故外邊所遇，隨感隨應，所以四端之發，各似面貌不同，是以析而四之以示學者，使知渾然全體之中，燦然有條如此，則性之善可知矣。然四端之未發也，渾然全體之理，無聲臭之可言，無形象之可見，何以知其燦然有條如此？蓋是理之可驗，乃依然就他發處驗得。凡物，必有本根而後有枝葉，見其枝葉則知有本根。性之理雖無形，而端緒之發，則可驗。故由其惻隱，所以知其有是仁；由其羞惡，所以知其有是義；由其恭敬是非，所以知其有是禮智。使其無是理於內，何以有是端於外？由其有是端於外，所以知其有是理於內，而不可誣也。故孟子言：「乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也。」是則孟子之言，亦遡其情而逆知之耳。仁、義、禮、智既見得他界分分明，又須知四者之中，仁、義是一箇對立底關鍵。蓋仁，仁也。而禮者，則仁之著。義，義也。而智者，則義之藏。猶春夏秋冬雖爲四時，然春夏皆陽之屬也，秋冬皆陰之屬也。故曰立天之道曰陰與陽，立人之道曰仁與義。是知天地之道不兩則不能以立。故端有四，而立之兩耳。仁、義雖對立而成兩，然仁實通乎四者之中。蓋偏言則一事，專言則包四者。故仁者，仁之本；禮者，仁之節文；義者，仁之節制；智者，仁之分別。猶春夏秋冬雖不同，而同出於春。春則春之生，夏則春之長，秋則春之收，冬則春之藏也。自四而兩，自兩而一，則統之有宗，會之有元矣。故曰五行一陰陽，陰陽一太極。是天地之理固然也。

仁包四端，而智居四端之末者，蓋冬者，藏也，所以終萬物而始萬物者也。智有藏之義焉，有終始之義焉。是惻隱、羞惡、恭敬三者，皆有可爲之事，而智則無事可爲，但分別其爲是爲非耳，是以謂之藏也。又惻隱、羞惡、恭敬皆是一面底道理，而是非則有兩面，既別其所是，又別其所非，終始萬物之象也。故仁爲四端之首，而智則或終而或始，猶元爲四德之長，然元不生於元而生於貞。蓋天地之化，不翕聚則不能發散，理固然也。仁智交際之間，乃萬化之機軸，循環不窮，吻合無間，程子所謂陰陽無端，動靜無始者，此也。

「君子深造之以道。」

此「道」字，非道德之道，晦翁所謂深造之方門也。方門，方法也，如孟子所謂必有事焉而勿正、勿忘、勿助長之意，不疾不徐之謂也。以法度而深造之，優而游之，使自得之，饜而飫之，使自趣之，欲其自得之也。「自得」以下，皆爲學之效驗耳。「左右逢原」意最好。「左右」有近意，有不一處意。學至於自得，則理只在左右之近，觸處見本原，此豈我帶來道理？亦只事事物物元有道理，森然已具，吾人自得之餘，取之而逢見之耳。

「過化存神」如何？

「過化」，謂所經歷處便風聞而化。「存神」，謂所存主處便神妙不測。如不言而信、不怒而威之類。本旨只爲王者本根盛大，與伯者小補迴別，不要作性理說。

《孟子》一書何不言《易》？

以運使而能問《易》於主簿，以主簿而敢言運使不知《易》，此皆知《易》之大者。此程門公案。《孟子》雖不言《易》，觀其變通知時處，無處不是《易》。

公孫丑問孟子：「加齊卿相，由此伯王不異，如此則動心否乎？」孟子曰：「不動心。」前輩作不動於卿相說。程門說道，公孫丑恐孟子當此事不去，有所疑懼。此何見而云耳？

當將後面孟子答公孫丑語，并公孫丑問之言詳之，則程子之説真有所據。若公孫丑問孟子動心於卿相，孟子自將伯夷、叔齊等人答之，必不説及養勇道理。

布縷、粟米、力役，以《周禮》一書觀之，是用其一，緩其二否？

《周禮》三者之征俱有，但用之先後無可攷，便當以《孟子》之言爲周禮。

程子謂孟子有些英氣，又云英氣甚害事。不知孟子英氣見於甚處，又不知英氣如何害事？

「説大人則藐之」之類爲英氣。英氣是有芒角，到聖人地位，則渾無芒角。今尋常柔善的人，却須要些英氣，不是即奄奄泉下人矣。

程子云：「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。」願詳其旨。

孟子性善，從源頭上説，及論情論才，只是説善，不論氣質清濁厚薄，是不備也。諸子紛紛之説，各自把氣質分別便作天性看了，其不明之失爲害滋甚。孔門性相近，習相

遠，却説氣質之性，上論清濁，至説上智、下愚，乃論得氣清之十分厚者爲上智，氣濁之十分薄者爲下愚，其間相近者，乃是中人，清濁在四六之間，總起是三等氣質。此説乃是與孟子之説互相發明。要知孔子只説氣質之性，孟子是説源頭本然之性，諸子只是把氣質便作本然之性看，錯了。

孟子全不論氣質之性，只論正性，是其説猶未備。若諸子渾不説得正性，只論得氣質之性，則是不明大本矣。所以程門必合而論之，其説既備，其理又明。

何謂孔子「集大成」？

成者，樂之一終，《書》所謂「《簫韶》九成」是也。樂有八音：金、石、絲、竹、匏、土、革、木。若獨奏一音，則其一音自爲始終，此樂之小成也。若八音并奏，始以大樂起，終便以大樂終，所謂合衆小成而爲一大成者，此樂之大成也。樂之小成大成若此，孟子舉此，正欲喻三子之各極其偏，而孔子之獨備其全也。且學問體要，惟始之致知，終之力行而已。知之明，則爲智；行之至，則爲性。始之知止於一理，而終止成於一理，此三子也。始之知兼夫衆理，而終之卒成於衆理，此夫子也。吾觀伯夷之清，伊尹之任，柳下惠之和，其始之知，止於一理上見得透徹，故其終之聖也，止各成於一德而已。夫其止於一德者，彼各自以一德爲大矣。以清爲大者，則以任爲小；以任爲大者，則以清爲小；以和爲大者，并以清與任爲小矣；於是各以一德自爲始終，亦由樂之一音，自爲起結，所以爲小成也。孔子之大成，豈外三子之聖而爲聖耶？亦曰集衆小以成其大，集衆卑以成其高，集三子之

清、任、和，時出而用之，所以備道全美，而度越諸子，亦猶八音並奏，集諸小成而爲大成也。三子自樂於爲大，而不屑於小，故卒成於小也。孔子不恃其大而棄其小，故能成其大也。

仁、義、禮、智之端，與仁、義、禮、智之實如何？

端者，端倪也，物之緒也。人受天地之中以生，具太極渾全之體，凡天地間千條萬件、精粗小大道理，無不悉備其中。綱目之大者有四，故名之曰仁、義、禮、智。然其未發也，則渾然而已，寂然而已，無聲臭可聞，無形迹可見。果何從而知有四者之體？亦就其端緒之發見者驗之，因其惻隱之情發見而知其中之有仁，因其羞惡之情發見而知其中之有義，因其辭讓之情發見而知其中之有禮，因其是非之情發見而知其中之有智，使其無是理於內，則何以發是端於外？由其有是端於外，所以知其有是理於內，譬之繭絲，外有一條緒，便知得內有一團絲，若其無絲在內，則緒何由而見於外？孟子所謂「乃若其情，則可以爲善矣，乃所謂善也」，亦由其情之發見者善，所以驗其性之善也。此惻隱、羞惡、辭讓、是非之情，所以爲仁、義、禮、智之端也。

實者，真實也，對華而言也。仁、義、禮、智，其用廣大而切近真實之處，則莫大於孝悌之道，故仁民愛物，皆仁也，然此特仁之華耳。仁主於愛，愛莫大於愛親，則愛親乃仁之實也。事君敬長，皆義也，然此特義之華耳。義主於敬，敬莫大於從兄，則從兄乃義之實也。吉、凶、軍、賓、威儀、品節，皆禮也，然此特禮之華耳。節文此孝悌之道而

行之，則禮之實也。辨白是非，決擇真僞，皆智也，然此特智之華耳。知極此孝悌之道而不失，則智之實也。仁義禮智之用至大，非孝悌便能盡得，然其真實切近者，則不過於孝悌之間。譬之木焉，有華有實，實在所重，華在所輕。有子謂「孝悌也者，其爲仁之本與」，「君子務本，本立而道生」者，此實之謂也。自古説性，未嘗備言，至孟子方始備言。蓋其時異端並起，性分之理不明，往往以性爲不善而莫之率，故孟子於人不知不覺處提出惻隱、羞惡、是非、辭讓之情，使人驗而知爲仁、義、禮、智之端，於人日用常行處提出孝悌之事，使人由而行，而知爲仁、義、禮、智之實。此皆前聖所未發，而孟子發之，其有功於後學者多矣。

明道言「舜發於畎畝之中」至「孫叔敖舉於海」，若要熟，也須從這裏過。熟處如何？

更嘗變故多，則閲義理之會熟。熟，謂義理與自家相便習，如履吾室中。

成德、達材之分如何？

成德如顔閔，達材如由賜。此指教者言。成德謂成其德，達材謂達其材，隨其淺深，令各有所就。

窮理盡性以至於命如何？

講學明理之後，方能擴充以盡其性，到盡性田地，方是了當爲人之理，方於本來賦予自家底無少虧欠，乃聖人極至之事，毫髪無遺憾處，必如是而後與天無間，故以至於命。蓋到此地位，自家便做天命了，更不須别説

知命、立命。

人性本善，氣有清濁，了然可見，但未識才字頭面如何。程子謂才禀於氣。朱子謂才，材質，人之能也，人有是性，則有是才，意者才即材能，人生出來便會做得堯舜，初無上智、下愚之分。故愚於程子之説粗曉，朱子則謂程子此説與孟子不同，如何？

才猶材質，所以能爲善、能爲惡者，即此材質爲之。既是材質，即帶氣禀上行，故又言氣質。氣質有清濁厚薄，所以説善固是性，惡亦不可不謂之性。孟子把諸路頭一齊截了，謂性善，才又善，情又善，惡從何處來？諸家必欲究見惡之根柢，則孟子之説，容有未備。故程子論性，必兼氣質言之，謂「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明」，所以

晦翁謂有異同。

「持其志無暴其氣」，當兩下工夫，繼此乃只言「知言」、「養氣」，而不言「持志」者，莫是「養氣」即是「持志」，舉一隅可見？

持志、知言、無暴其氣，本都是不動心工夫。告子不動心法，只是曰持其志，更不理會養氣，亦不理會知言，故孟子既言告子之失，而自謂我之不動心，却有此兩節也。

夫學問之道，既曰收放心矣，而有所謂正心、養心、存心、盡心，不知如何頭緒恁地多？

存養專一，即是收放心。存養既熟，則心得其正，而全體昭融，方可言盡心。

「《春秋》，天子之事也。」夫子還有此

意否？

此謂聖人以王法繩諸侯，所褒所貶皆是奉行王法，即空言以寓行事，與天子無異。此聖人大用，非孟子不能知，胡氏《傳》發明備矣。

「治人不治反其智。」然智，所以辨是非也，治人者，豈止於辨是非乎？

治，謂人主臨民，必有明照之智，方能服得人，臨民而民不服，是自家明照不足也。

孟子曰：形色，天性也。告子曰：食色，性也。二者之分如何？

形色爲性，是引形氣入道理中來。食色爲性，是逐道理出形氣外去。霄壤之分。

孟子曰：「久於齊，非我志也。」三宿出晝，猶以爲速。何哉？

孟子之志，不欲久居齊者，知齊王之不足有爲也。孟子之心，不忍速去齊者，覬齊王之猶可有爲也。

「王者之迹熄而《詩》亡。」蓋謂《黍離》降爲「國風」而「雅」亡。不知是經聖人刪《詩》後降爲「國風」耶，抑《黍離》諸詩氣象卑下，有類於《國風》邪？

「雅」詩多是王者朝會燕饗樂章，或是公卿大臣規諫獻納之所作，東遷以後，朝廷既無制作，公卿又無獻納，故「雅」詩遂亡，獨有民俗歌謠，其體制聲節與列國之風同，故止可謂之「王風」，非聖人能降之也。

「君子所過者化，所存者神。」橫渠先生云：性性爲能存神，物物爲能過化。

性本清靈，能性其性，則本體之清靈具在而一塵不染，故所存者神。心本無物，當應物，只是因物於物，使物各當物，物去而心不與之俱往，故所過者化。

讀「孔子登泰山小魯」一章，晦翁解「難爲水」、「難爲言」，以爲猶人不可爲衆之意。仁不可爲衆，言仁者難爲衆看，有幾多人衆來到仁者面前？皆使不得，猶泰山之前難爲山，大海之前難爲水。

布縷、粟米、力役之征，國家缺一不可，況《周禮》之制亦皆取之於民，而孟子曰：用其一而緩其二。晦翁乃有夏秋之辨。夫秋夏之説，始出於唐。不知何所據而云？緩，非廢其征，但不作一時併征之耳。《月令》：孟夏蠶畢而獻繭稅，孟秋農乃登穀，始收穀。布縷征之夏，粟米征之秋，乃古法，若唐分兩稅，非止布縷、粟米之征，乃是取大曆十四年應該賦斂之數，併而爲兩稅，名同實異，失孟子之意矣。

「堯舜，性之也；湯武，反之也。」有輕重否？

二字雖不同，然皆與性字相拗。性之是生來自然如此，身之是踐履做得如此。性之是不學自能，反之是必學而後能。

孟子説不當見諸侯，又却不遠千里，自來見梁惠、齊宣。

陳代問之，公孫丑問之，萬章問之，只争往見不往見，召與不召。所以見梁惠王，《史記》以幣聘則見。齊宣未曉其義。

「持其志，無暴其氣」，當兩下工夫，繼此只說「知言」與「養氣」，乃不兼言「持志」，何也？

孟子養氣以集義爲主。所謂集義者，以直養而無害耳，是即持志之謂。

孟子答彭更之問，其於「食志」、「食功」之說，皆所不取，然「食功」、「食志」，皆非待士之禮處。

「子何以其志爲哉？ 其有功於子，則食之。」「然則子非食志也，食功也。」此是一章歸宿處。孟子所以傳食諸侯，不以爲泰者，以其有明道之功耳。

「夫仁，亦在乎熟之而已矣。」《集註》謂不熟，反不如他道之有成。不知他道指何物而言？

他道，如百工衆技，百家諸子。皆是深言仁之不可不熟耳。

盡心、知性、存心、養性，上是知工夫，下是行工夫。然上一節知性在先，盡心在後；下一節存心在先，養性在後。何也？

知性，即窮理格物之學，是工夫最先者。盡心，即《大學》知至境界。存心，即誠意正心之謂，養性在中矣，非存心外別有所謂養性工夫，故養性在存心下。

「必有事焉而勿正。」孟子本爲養氣設，程門乃轉作養心法。

《孟子》一書持敬工夫少，如此二句，最爲細密，然其用處亦只施於養氣，其所謂事者，只指義直而言，大概工夫較粗些，所謂孟子

有英氣，謂此。程門愛此二句，故借轉作敬用。

聖人不思而中，謂明睿所照，萬物森然而無所逃，初不待攷索而得。然周公仰而思之，夜以繼日，何耶？

據聖人地位，可以不思，可以不勉，可以不學，然聖如堯舜，愈兢兢業業，何曾謂我自聖來？此人心所以不死，天理所以常行。聖人爲人立極處，爲有此心。

立命、正命、知命之辨。

立命，謂不惑於短長之數，但當修身以俟。正命，謂盡其道而死，不死於非命，如殺身成仁亦是盡道。知命，謂知許多道理。

孟子道性善，先儒又謂善固是性，惡亦謂之性。何如？

孟子專説義理之性，諸子專説氣稟之性。專説義理，則惡無所歸，是論性不論氣，孟子之説爲未備。專説氣稟，則善無所别，是論氣不論性，諸子之論爲不明。程子兼質論性。

「夫子賢於堯舜遠矣」，何處見？

衣於斯，食於斯，寢且處於斯，終身由而不自知，夫子之功所以與天長地久，雖堯舜不能與也。

孟子通五經，又不知所遺者何經？

孟子亦不見《周禮》，故説班爵禄處與《周禮》别。

何以「夏后氏五十而貢」？

夏商若同是井田，則皆八家同爲一井，但田

有多寡耳。夏之井，則爲五十畝者九，其中五十畝爲公田。商之井，則爲七十畝者九，其中七十畝爲公田。此以周井田法約之。但孟子言，唯助爲有公田，貢則什取其一，即是夏之貢不井，但於五十畝之中抽十之一以供貢；商之助則井，却於七十畝之外，別取公田之什一以輸官；周之徹既是井田，則亦於百畝之外，以公田之入供官；餘説甚長，非可以立談盡。

既是「持其志無暴其氣」，當兩下工夫，繼此説「知言」、「養氣」而不説「持志」，何邪？

集義便是持志。孟子細密工夫如此，不肯下一「敬」字，所以先儒謂孟子才高難學，學之無依據，不得如顔子親切者，此也。

「庾公之斯」一段。《集註》云：雖存私恩，猶害公義。君子於此時何以處之？

若論王事，則見君而不見師，所以去金發矢，猶是一夫之小德，比於一飰之恩耳。

齊景公説晏子之對，是以自責省民，興發補不足。齊景公始知此意而爲之未足爲至也，而遂有君臣相悦之樂。若晏子者，既告其觀游之事於始，至此乃不復有警戒之言。未知是否？

須看他相悦者是何等事，作樂者是何等語。臣規諫而君聽從，異乎人之相悦矣。其樂詩曰「畜君何尤」，尤異乎人之樂。

「非禮之禮，非義之義，大人弗爲」，如何？

大人，則道全識周，貫萬變而不膠於其迹，

故無此蔽。學未到大人變通處，則必膠於陳迹。

孟子稱「鄉黨莫如齒」，周家黨正飲酒之禮，三命而不齒，則有時乎不用齒矣。

古人行禮，毫釐必計，惟一命之士卑，例與鄉黨序齒；再命稍崇，只與父族序齒，已不行於鄉黨矣；三命爲大夫，加尊矣，雖父族不可以齒論也。於是有庶子尊東之禮，則別爲拐位，庶可不使貴者雜處亂齒，乃是尊齒處，且兩不相妨也。

「爲政不難，不得罪於巨室。」

得罪，謂非理致怨。所謂不得罪者，謂合正理而不致怨於人，非曲法以奉之也。大家，人心所係，義理服得大家，則人心歸之矣。

「士無世官。」如周之太史，如何却世守其官，久而爲氏？其業如百工，然世守其業，何也？

如宗、祝、卜、史，古人率是世官，至有子孫爲姓氏者。蓋此等事，非人所通習，不嫌於世守。

《春秋》明尊王之法，孟子乃專以王道與列國言，曾無一語及於周室，毋乃周至此時決不可以有爲邪？然君子表微，天下大分，要不可一日泯也。有他説否？

此是孔、孟灼見天心，以天自處，周有一日天命，便當爲周文王、孔子是也；一日天命去，周便當爲周武王、孟子是也。請詳《集註》。

木鐘集卷二

木鐘集卷三

宋陳埴撰

六經總論

六經者，《易》、《書》、《詩》、《禮》、《春秋》、《樂》也。自秦火之餘，獨五經存而《樂》遂喪。戴氏集孔子之遺言而謂之《禮記》，居六經之一焉。若以爲禮經者，《儀禮》也。自戴《禮》既行，《儀禮》遂廢，則古無《周禮》之書也。今戴《禮》、《周禮》爲二經，而《樂》遂無傳，何也？

古《樂》書今亡矣。止是《儀禮》，今亦不全，止存十七篇。大小戴《禮》，乃漢儒集古今之文爲之，非古禮之正。《周官》乃法守之書，今人誤稱爲《禮》。

《文中子》曰：「《詩》、《書》盛而秦世滅，非尼父之罪也；虛無長而晉室壞，非老、莊之罪也；齋戒修而梁國亡，非釋迦之罪也。」

「《詩》、《書》盛而秦世滅」，恐不可以下文例論，謂秦焚滅六國耳。王氏崇獎異教，至與吾道同科，學術之疵正不足論，但其區區之意，猶曰非師之本教然也，學之者誤耳。如釋老之誤，固不足道，只六國處士橫議，與今世虛文浮靡，皆有禍聖經之理，乃孔氏之罪人，非師之本教然也。

孔子删《詩》定《書》，《黍離》閔周之詩，乃儕於《國風》之列，而《七月》陳王業之艱

難，乃不得與《雅》、《頌》並稱，至序《文侯之命》、《費誓》、《秦誓》諸書，復繫於百篇之末，而與典、謨、訓、誥、誓命之文屬辭比事，夫子之意安在？

《雅》、《頌》是朝廷制禮作樂之章，或臣工規諫之詩。周室既東，《雅》、《頌》不作，只有民俗歌謡，孟子所謂《詩》亡，乃《雅》、《頌》亡，先儒所謂降爲《國風》也。《豳》列於「變風」，《文中子》所謂「君臣相誚，其能正乎」，其説甚詳。《風》之終繫之《曹》、《檜》，《書》之終繫以《秦》、《魯》，以見亂極思治之意。

河圖、洛書

此非但道理當然，以圖書攷之，自可見，如《河圖》以生數統成數，《洛書》以奇數統耦數，若不相似也，然一必配六，二必配七，三必配八，四必配九，五必居中，而配十二圖，未嘗不相似；《河圖》之奇耦異位，若不相似也，然同方者有内外之分，一居内、六居外之類。是《河圖》猶《洛書》也。異位者，有比肩之義，一居左、二居右之類。是《洛書》猶《河圖》也。又如《河圖》則備數之全，《洛書》則缺數之十，此疑甚相戾也。然《河圖》之全數，乃皆自五而來，一得五而爲六，二得五而爲七，三得五而爲八，四得五而爲九，至其所謂十者，乃五得五而爲十，其實未嘗有十也。八卦全不用十。《洛書》雖曰缺十，而皆有含十之義，一對九而含十，二對八而含十，三對七而含十，四對六而含十，十常夾居五之兩端，與《河圖》頗相類，是亦未嘗無十也。又五居中而不用，必皆虚其中，則二圖陰陽之數均於二十，此又未嘗不同也。至於表裏之説，則《洛書》具太極、兩儀、四象、

八卦之理，《河圖》具九疇子母之數，前輩論之詳矣。若劉牧，直謂伏羲兼取《圖》、《書》，又從而易置之，是蓋知其表裏之説，而不善用也。

八卦九章，聖人經世之法耳。論者曰：河出圖，洛出書，以爲天不愛其道。然否？

伏羲因《河圖》而畫八卦，大禹因《洛書》而叙九疇，天不愛其道，正謂此也。

天乃錫禹《洪範》九疇，或謂即是《洛書》，不知經何取證？

天以《洛書》之數闡道之秘，聖人以《洪範》叙道之用，道非數不闡，數非疇不叙，疇非聖人不能明其用也。《易大傳》曰：「洛出書，聖人則之。」今觀神龜負文而出，列於背有數，自戴九履一，左三右七，二四爲肩，六八爲足，而五則居其中，各有定位，而縱横錯綜，其數皆十五，非有次第之序也。自禹欲因之以明大法，遂因而第之，以成九類，而《洛書》之序始有條而不紊，故以《洛書》之一居初而則之，曰此五行也；以《洛書》之二居次而則之，曰此五事也；以其三又居次，而曰此八政也；以其四又居次，而曰此五紀也；以其五又居次，曰此皇極也；下四疇皆然。要之自一至九，《洛書》之本數；加初次於上者，乃禹之所以次第之疇。凡言數者，未有言初次其上，既次其數，又復加初次者，非贅也，蓋别初次爲禹之次第，而九者之數，則《洛書》之本文也。《洛書》之文，具此章之文，而讀者不明，其讀《洛書》，當以初一、次二爲讀，概以爲禹叙九疇，而不悟其中含《洛書》，至以《洛書》爲

不經無據之誕説，是不精《洪範》之學者。孔安國註「九疇」爲《洛書》，註「初次」爲禹所次第法則，註「一五行」以下爲箕子所演，最爲得之。

夫《洛書》者，大禹治水之時，神龜負文而列於背，禹則之而爲疇也。《洛書》本無文字，但有奇耦之數，自一至九，其數如此，禹叙而次第之。以其一居初，而爲五行；以其二居次，而爲五事；三又次之，而爲八政；四又次之，而爲五紀；五又次之，而爲皇極；六又次之，而爲三德；七又次之，而爲稽疑；八又次之，而爲庶徵；九居次之末，而爲福極。自一至九，《洛書》之本數。初次者，禹次第之文。五行以下，即禹法則之事也。蓋因《洛書》自然之數而垂訓於天下後世也。若其效法次第之義，大抵因《洛書》之位與數，而爲之《洛書》，一位在子，其數則水之生數，氣之始也，故爲五行，五行則陽變陰合，交運而化生萬物，則爲人事之始矣；二位在坤，其數則火之生數，氣之著也，故爲五事，五事則五氣運行，人之禀形賦色，妙合而凝，修身踐形之道立矣；三位在卯，其數則木之生數，氣至此而益著也，故爲八政，八政則修身不止於視、聽、言、貌、思之事，而立經陳紀，創法立度，舉而措之天下矣；四位在巽，其數則金之生數，氣至此而著益久也，故爲五紀，五紀則治不止於食貨政教之事，而察數觀象，治曆明時，仰以觀於天文矣；五居中央，爲八數之中，縱横以成十五之變，蓋土之沖氣，所以管攝四時，故爲皇極耳，則人君居至尊之位，立至理之準，使四方之面内環觀者，皆於是而取則，所以總攝萬類也；六位在乾，其數則水之成數，氣合而成形也，故爲三德，三德

則不徒立至極之凖，而臨機制變，隨事制宜，且盡其變於人矣；七位在西，火之成數，氣合而形已著矣，故爲稽疑，稽疑則不徒順時措之宜，而嫌疑猶豫，且決之人謀、鬼謀，而盡其變於幽明矣；八位在艮，木之成數，氣合而形益著矣，故爲庶政，庶政則往來相盪，屈伸相感，而得失休咎之應定矣；九位在午，其數則金之成數，氣合而著已久矣，故爲福極，福極則休咎得失不徒見於一身，而通行於天下矣，其事廣大悉備，故居中焉。大禹九疇之序，順而言之，則五行爲始，故五行不言用。不言用者，乃衆用之所自出。錯而言之，則皇極爲統，故皇極不言數。不言數者，乃衆數之所由該。以五行爲始，則自一至九，愈推愈廣，大衍相乘之法也。以皇極爲統，則生數主常，成數主變，太極動静之分也。九疇本於《洛書》者如此。後學不悟此章具《洛書》之文例，以空談而説之，則陋矣。

《河圖》、《洛書》相爲經緯，八卦、九章相爲表裏。

經緯之説，非是以上下爲經，左右爲緯。大抵經言其正，緯言其變。而二圖互爲正變，主《河圖》而言，則《河圖》爲正，《洛書》爲變；主《洛書》而言，則《洛書》爲正，而《河圖》又爲變。要知天地間不過一陰一陽以兩其五行，而太極常居其中。二圖雖縱横變動，要只是參互呈見此理，所以謂之相爲經緯也。表裏之説亦然。蓋《河圖》不但可以畫卦，亦可以明疇；《洛書》不特可以明疇，而亦可以畫卦。但當時聖人各因一事以垂後世，伏羲但據《河圖》而畫卦，禹但據《洛書》而明疇。要之伏羲之畫卦，其表爲

八卦，而其裏固可以爲疇；禹之叙疇，其表爲九疇，而其裏固可以爲卦。此所以謂之相爲表裏也。

閏法

《左傳正義》曰：周天三百六十五度四分度之一，日一日行一度，月一日行十三度十九分度之七，計二十七日有餘，月已行天一周，至二十九日過半，即月法二十九日四百四十九分也。又逐及日而與之會，是爲一月。十二月而成歲。一歲氣周有三百六十五日四分日之一。今十二月維三百五十四日，是少十一日四分之一，未得氣周。細而言之，一歲正少十一日少弱。所以然者，一月有餘分二十九，日法九百四十分，四百七十分爲半日。今有四百九十九日，是餘二十九分。合十二月餘分三百四十八，是一歲既得三百五十四日，又餘三百四十八分。一日九百四十分，其二百三十五分爲四分日之一，今於餘分三百四十八内，取二百三十五以當四分日之一，仍有一百一十三，其餘整日惟有十一日，又以餘分一百一十三減之，是一年正餘十日八百二十七分，不成十一日。故謂十一日少弱。一年餘十日八百二十七分，積十九年，餘二百六日六百七十三分少弱，足以當之。古今曆法推閏月之術，皆以閏餘減章歲餘，以歲中乘之章閏，而一所得爲積月，命起天正，算外閏所在，其有進退，以中氣定之，無中氣，則閏月也。古曆十九年爲一章，章有七閏，入章三年閏九月，六年閏六月，九年閏三月，十一年閏十一月，十四年閏八月，十七年閏四月，十九年閏十二月。此據元首初章。若於後漸積餘分，大率三十二月

則置閏，不必同初章。日月運轉於天，如人之行步，故推曆謂之步曆。步曆之始謂之上元，必以日月全數爲始，於前更無餘分，以此日爲端首，即十一月甲子夜半朔旦冬至也。故言履端用始也。分一周之日爲十二月，則每月當三十日餘。以日月會爲一月，則每月惟二十九日餘。每月參差，氣漸不正，但觀中氣所在，以爲此月之正，取中氣以爲正月。閏前之月，中氣在晦；閏後之月，中氣在朔。無中氣則謂之閏月，故言舉正於中也。月朔之與月節，每月剩一日有餘，以所有餘日歸之於終，積成一月則置閏，故言歸餘於終也。

木鐘集卷三

木鐘集卷四

宋陳埴撰

易

《易》與《太玄》，數有何不同？

《易》是加一倍法，《太玄》加三倍法。《易》卦六十四，《太玄》卦八十一。《太玄》模放《周易》，只起數不同耳。先儒謂將《易》變作十部《太玄》亦得，但無用耳。

「陽卦多陰，陰卦多陽」，如何？

二耦一奇，❶即奇爲主，是爲陽卦。《震》、《艮》、《坎》是。二奇一耦，即耦爲主，是爲陰卦。《巽》、《兑》、《離》是。

陽實陰虛，故《易》陽爻以富言，如《小畜》之九五是也。「富以其鄰」。陰爻不以富言，如《泰》之六四是也。「不富以其鄰」。《家人》卦六四乃云「富家大吉」。晦翁云：陽主義，陰主利。不通其旨。

陽善陰惡，陽君子陰小人，故義、利皆以其類分。此義見於《坤·象》。有主利之文。

內卦曰貞，外卦曰悔。「貞」、「悔」字如何？或說「貞」、「悔」字皆從卜。

「貞」、「悔」二字，先儒難之，但自古占法用此。貞言其事之正體，悔言其事之變體。吉凶不可預定，遇事方驗之矣。

❶「二」，原誤作「一」，今據元刻本改。

「元亨利貞」。何獨以「利貞」爲性情？四時之運，何適無性情？但天地性情，常於收斂歸藏處見之。爲有性情，故到此境界，雖剥落隕穫，元來不曾歇滅。

「吝」字如何？

吝，謂可羞恥，心有歉而不足也。

何謂「《乾》、《坤》從而六子横」？

此伏羲先天《易》八卦圖，《乾》居上而《坤》居下，縱也；六子分左右，横也。

「參伍以變」。未審「參伍」是何數。

「參伍」，猶言錯綜也。三其三爲參，五其五爲伍。言縱横反覆以推其變。

卦「反對」如何？

伏羲《易》以出入爲次，文王《易》以反對爲次。《乾》、《坤》純體，《坎》、《離》互體，《頤》、《大過》、《小過》、《中孚》，雜體中之正者。此八卦不可反，爲兩相對，餘五十六卦爲雜體，兩相反以爲對，於雜然紛錯之中，自有井然不紊之統紀，所以爲妙。

包羲氏畫八卦，所謂經卦也。至文王始重六十四卦，所謂别卦也。何《周官·大卜》所載夏之《連山》，商之《歸藏》，已具六十四卦之名於文王未重之前耶？《連山》、《歸藏》之不著於後世，豈以若此等處有不可攷據者歟？

才有八卦，便有六十四卦，所謂太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，但以加一倍法生去，即八卦生十六卦，十六卦生三十二

卦，三十二卦生六十四卦。此卦畫之所由起，先天之學也。以八卦重而爲六十四卦者，其法亦通，但此乃後天之學，在六十四卦既成之後，任人如何變通也，只是一卦變而爲六十四卦亦可，非但重也。卦有生法，有重法，有變法。

三《易》，《連山》、《歸藏》，孔穎達以爲神農曰《連山》，黄帝曰《歸藏》，故其《易》各以代名，如文王號《周易》也。宋朝朱震以爲商人作《歸藏》，夏后氏作《連山》，數皆用七八，《春秋》所謂「遇《艮》之八」是也。二説未知孰是。

《連山》、《歸藏》，世代不可攷，但自古占法，必用三人。《洪範》「三人占」，説者謂三《易》。當時上古相傳之書，其經卦皆八，其别卦皆六十四，但其卦名、占法，恐不類《周易》耳。《左傳》所載占筮語，其中非《周易》者，疑出於此。

孔穎達以爲制器有取於十三卦，則黄帝已前，已有重卦矣。至諸儒論重卦之人，王輔嗣以爲伏羲，鄭玄以爲神農，孫盛以爲夏、商，史遷以爲文王，宋朝鄭東卿以爲重於夏、商之際，文王囚於羑里，遂重定之。然乎？

十三卦取象説，上古雖未有《易》之書，元自有《易》之理，故所作事皆暗合《易》書，邵康節所謂「畫前之《易》」是也。若重卦，則不待後聖，才有八卦，便有六十四卦，故《周禮》曰：「三《易》經卦皆八，别皆六十四。」

八卦重爲六十四，傳習皆以爲文王重之，或云伏羲重之。

謂伏羲亦可，謂文王亦可，謂之生亦可，謂之重亦可。伏羲才生得，文王亦生得，伏羲才重得，文王亦重得。

《易》何以爲逆數？

《易》本逆數也。有一便有二，有三便有四，有四便有十六，以至於六十四，皆由此可以知彼，由今可以知來，故自《乾》一以至於《坤》八，皆循序而生，一如橫圖之次。今欲以圓圖象渾天之形，若一依此序，則《乾》《坤》相並，寒暑不分，故伏羲取天地定位、山澤通氣、雷風相薄、水火不相射之義，以《乾》、《坤》定上下之位，《坎》、《離》列左右之門，《艮》《兑》、《震》《巽》皆相對而立。蓋《乾》、《兑》、《震》、《離》皆屬陽，《巽》、《坎》、《艮》、《坤》皆屬陰，悉以陰陽相配。圖必從中起者，蓋萬事從心出之義；卦必從《復》起者，蓋天開於子之義。自一陽始生之《復》起冬至節，歷《離》、《震》之間爲春分，以至於《乾》爲純陽，是進而得其已生之卦，如今日覆數昨日，故曰「數往者順」。自一陰始生之《姤》起夏至節，歷《艮》、《兑》之間爲秋分，以至於《坤》爲純陰，是進而能推其未生之卦，如今日逆計來日，故曰「知來者逆」。然本其《易》之所成，只是自《乾》一而《兑》二，《離》三而《震》四，《巽》五而《坎》六，《艮》七而《坤》八，如橫圖之序與橫圖之右方而已，故曰《易》，逆數也。

《易》自《乾》、《坤》已後，自《屯》至《比》，皆對《坎》成卦，自《比》以後，始對《坤》成卦。不知諸卦何以首對《坎》而成卦，而《乾》、《坤》始繼《坎》之後？

《周易》六十四卦相因之序，不可作如是觀，

只是兩兩相對，否則相反，但明反對之義。《乾》、《坤》，對也。《屯》、《蒙》，反也。必以序論，則説具《序卦》。若原畫卦之初，則《乾》一、《兑》二、《離》三、《震》四、《巽》五、《坎》六、《艮》七、《坤》八，因而重之，則《乾》居一而《坤》居六十四。此則先天之學，《易》本然之序也，可攷《啓蒙》。見得此段，令人心開目明，方知先天之味無窮。而《周易》，特後天之學耳，看人如何排定。

《易》之數，本乎天地，由一二而推之，故奇耦相生，而終於五十。《太玄》之數，本乎三才，由三六而積之，故十八相參合而爲五十四。❶此其積所以不同也。《易》正本以立其常，《太玄》推測以窮其變，非常無以成一歲之功，非變無以致歸餘之閏。此其用所以異也。未知然否？

加一倍法，即兩儀生四象，四象生八卦，八生十六，十六生三十二，三十二生六十四，以六十四自相乘爲卦四千九十六來説，乃大衍之數。《太玄》未嘗學，不敢臆説。

《易》所以爲衰世之意者安在？

經云「當文王與紂之事」，「其辭危」者，謂專説吉凶悔吝，文王身遭大難，又導民以趨吉避凶，豈非衰世之意邪？

「《乾》、《坤》成列而《易》立其中」，「《乾》、《坤》毁則無以見《易》」。《本義》云：《易》之所有，陰陽而已，畫卦定位，則二者成列，而《易》之體立。《乾》、《坤》毁，謂卦畫不立。下面説《乾》、《坤》，又謂變

❶「而」，原誤作「十」，今據元刻本改。

化不行。此變化，莫是卦變之説否？

此據先天圖言，謂落筆之初，陽畫在右，陰畫在左，只此二畫分左右成行列，而一部《易》書已在其中。設若當時分此兩畫不成，則《易》書無自而見，便是《乾》、《坤》毁，無以見《易》。設若當時作此《易》書不成，則二畫幾於歇滅無用，便是《易》不可見，則《乾》、《坤》息。此意雖主説《易》書，然天地大化亦只如是。

「《易》與天地準」，「知幽明之故，原始要終，知生死之説」。❶《易》固大無不周，小無或遺，不知幽明、死生、始終之理，何處是實理？

《易》以道陰陽，一奇一耦，相摩相盪，總不離乎一陰一陽之道。故凡幽明、始終、死生之故，皆陰陽之爲耳。

「知鬼神之情狀，與天地相似，故不違。」鬼神之道，亦天地間之一物，不知其何者與天地相似，理耶？氣耶？以言其相似，則鬼神之情狀大矣。

氣至而伸者爲神，氣反而歸者爲鬼。以二氣言，神者，陽之靈；鬼者，陰之靈。鬼神即天地之功用，二氣之良能，乃是氣中含道理者也。❷

《困》之九五，上下皆揜於陰，有劓刖之象，是困而又困也。何以利用祭祀？

凡《易》言祭祀處，爻多中實，否則中虚。中實則誠信之象，中虚則誠信之理。當《困》

❶「生死」，元刻本倒。
❷「乃」，元刻本作「仍」。

之時，以九居五，百事不利，惟有中實利祭祀耳。凡曰利祭祀，則有亨通獲福之理焉。

「雷風相與」，暫焉而已，何以謂之《恒》？

雷而必風，此理之常。

「風自火出」，何以謂之《家人》？

猶言風化自内出也。火，文明之德。夫夫、婦婦、父父、子子、兄兄、弟弟，即内文明之象。一家之風化，由嚴明中來，所以一卦多尚嚴明。

《剥》卦上九，一爻變則爲純陰，故陽剥爲《坤》，陽來爲《復》。程子曰：陽無可盡之理，《剥》盡於上，則《復》生於下，無間可容息也。若以卦配月，《剥》當九月，《坤》當十月，《復》當十一月。九月一陽留，十月則純陰，十一月而陽始生，似乎有息時也。然因程子之言而推之，十月雖號爲純陰之月，然九月一陽至十月，漸漸微，故謂之有陽則不可，只得謂之純陰，到得一陽來復，亦只是前日之陽，到此漸漸長，非謂一陽到十月都無，直至十一月始生也，故謂十月爲陽月。真箇十月，有這陽在，恐人疑其爲純陰，而不知陽未嘗息也。故晦翁曰：謂《坤》卦純陰而不爲無陽則可，而便以《復》之一陽已動爲比，則未可。亦此言耳。而程子所謂《剥》盡於上，亦只得如此，非謂陽果盡也。此意如何？

《剥》、《復》二卦，雖皆以一畫當一月，然一畫之生死，首尾跨於前後兩月，豈以一月之間遽分消長邪？凡一畫之生，生於前月之半，一畫之消，消於後月之半，猶一日之晝

夜，論其氣之起止皆跨於三日。❶ 如《剥》之消，自九月半消起，至十月半始盡；如《坤》之生，自九月半生起，至十月半始成；如《坤》之消，自十月半消起，至十一月半而始盡；如《復》之生，自十月半起，至十一月半始成。故《坤》雖號爲純陰之月，然上半月有《剥》卦消未盡之陽，下半月有《復》卦生未成之陽，所以無間可容息也。❷

《無妄》之九五，《乾》剛中正以居尊，而下應亦中正，「無妄」之至者也。何以有疾？雖「勿藥」而「有喜」，然所以致疾者何在？

此爻專發「無妄」之義。五爲《無妄》之主，事事皆正，本非有妄，所慮者過用其心耳。才過用其心，便爲有妄，俗語所謂「愛好得不好」也。

《大有》之六五，但言「厥孚交如，威如吉」。《大有》之義安在？

一卦以一陰爲主，所有已是大了，但當交之以孚，濟之以威，則能有其大矣。孚者其本有，威者其不足。

《睽》九二「遇主於巷」。主謂六五，正相應也。六五既居中得正，安得有巷之象？

當《睽》之時，雖正應，不能自合義，當委曲相遇。古人無不正之合，獨於《睽》發此義者，義當然耳。

❶「跨」，元刻本作「剥」。

❷「間」，原作「門」，今據元刻本改。

《乾》一畫，《坤》兩畫。晦翁謂《乾》只是一箇物事，充實徧滿，皆天之氣，《坤》便有開合乾氣上來時。不知何謂「開闔乾氣上來時」？

《坤》畫中虛，有開闔之氣。天體渾淪，包於地外，地氣或開或闔，能受天之氣，故天之氣能從地下升騰出來，恐是如此。

「發蒙之初」，「利用刑人」。

童蒙之始，未有識知，未受得義理，説話且當育養其畏心，但得畏心存在，將來漸次開明。

「直其正也，方其義也。」繼之曰：「敬以直内，義以方外。」何不言「正以直内」？

以正解直則可，以敬解直則不可。轉正爲敬者，蓋才敬，則心必正，敬則豎起精神，不令放倒，乃是「正以直内」處，爲下一轉語，即唤起精神，所以「敬」字有工夫。

《易》之《復》曰「復其見天地之心」。《大壯》曰「正大而天地之情可見」。心與情體段如何？

主宰者爲心，流行者爲情。

《乾》易以知險，《坤》簡以知阻，於何處見得？

《乾》性快，有作便成，故易；《坤》性隨順無作，故簡。陽自上臨下而不陷於險，故云「知險」，陰自下升上而不困於阻，故云「知阻」。蓋自上臨下，危處爲險；自下升上，危處爲阻。《乾》、《坤》以易簡，故不陷於險阻。

《乾》之九三，獨主君子而言，何哉？

上不在天，下不在田，中恰在人，故發乾乾之義。蓋處兩乾之間，但當乾乾不息，進德修業，以盡人事耳。

《謙》卦上兩爻特發行師侵伐之義。既是謙退，却反進。退，莫是用兵之法，不欲輕敵躁進否？

寓至高於至下之中，此兵法也，何止二爻。

《乾》之四德，體仁爲元，合禮爲亨，和義爲利，於貞則言幹事，何獨不言信與智？先儒多以信説貞，又何故掉智而言信？於幹事有相關？

四德不數信，只有仁、義、禮、智。智者，藏也。貞固乃智之藏處，四時至此斂藏，花葉都彫落了，只有根株固藏在下，爲將來發生之骨子，所謂貞固足以幹事。大智之藏用亦如此。不言智者，藏之也。

「《巽》，德之制也。」横渠曰：量宜接物，故曰制。

此九卦，又是一卦解。消詳爲處憂患時，不可用剛，宜以巽順柔伏之道裁制事宜，常時當以義爲制，此時當以《巽》爲制。

《觀》之卦九三之「觀我生」，九五之「觀我生」，上九之「觀其生」。

爲觀於天下者，五也。既欲爲的於天下，須當觀省我之所行。上九雖無位，乃是位高之人，亦下之所觀瞻，故亦當自觀其所行，但避九五，不得稱我，猶若他人之辭耳。九三去九五相遠，又不爲觀於人，止是自觀其所行當進與不進，故不嫌於同辭。

「五位相得而各有合。」「天一與地六合」，故謂之合一五爲六，故「一與六相得」。

不知其所以相得處如何？

相得，謂一與二、三與四之類。天一、地二、天三、地四。有合，謂一與六、二與七之類。

「風行天上」，似無蓄聚之理，何以謂之《小蓄》？

風者，披揚解散之意。今爲風矣，而止行於天之上，是猶有物止畜，而未得解散，所以成畜之小。

《屯》、《蹇》二卦，皆是處險難之義，然二卦皆以九居五，以六居二，中正相應。怎生濟不得險難？

二卦所以不成濟難之功者，緣五陷于險中，未能出險，故雖有剛明之君、中正之臣，但可隨事經理，不至水益深而火益熱，此時義當然，未必皆臣之過。

「精氣爲物，遊魂爲變。」

神氣聚則物生，神氣散則物死。又曰：陰精陽氣聚而成物，神之伸也；魂遊魄降散而爲變，鬼之歸也。

「一陽復於下，乃天地生物之心。」

萬物榮生之時，天地之心不待言而見，惟枯悴剥落之時，而生理孤單常在此，方真見天地之心耳。

卦變之説。程子主《乾》、《坤》，朱子主他卦互變。未審以何爲正。

程子之例，可稱於三陽三陰之卦，或三畫不

等者，即推之不通，若曉通例，即一卦可變爲六十四卦，卦卦皆然，所謂易也。若只《乾》、《坤》二變，則非變矣。

「風行地上，《觀》。」「天下有風，《姤》。」《姤》象如何？

風行地上，周覽偏歷之象。天下有風，適與物遇之象。

《易》之有卦，所以推明夫「易」。卦之有爻，所以發揮其義。今也《損》之爻辭既曰損，而又曰益，《益》之爻則不言損。方謂損之中有益之理，而益之中無損之理邪？方謂聖人預先致戒於損之時，必知有益，何不預先致戒益之時必有損？

諸卦反對中，惟《否》、《泰》、《損》、《益》、《咸》、《恒》、《剥》、《復》，其理勢迭爲出入，或雖不明言，而其血脉自相連貫，如《損》六五之得益，乃有損而人益之；《益》之上九，乃欲益而人損之，但不明言耳。

中實爲孚，中虛亦爲孚。

中實爲孚，謂實理充乎其內，而外邪不得入之，此《中孚》之體。中虛爲孚，謂外邪既不得入，故中惟有虛明道理，此《中孚》之用。

當蒙昧之時，正賴諄諄之誨，如何初噬告再三，瀆則不告？

欲開發蒙昧，須是至誠求師。瀆則非誠法，當不告，不告乃告之也。

《夬》者，夬去小人之卦也。《彖》言「不利即戎，利有攸往」，是謂去小人之道，固不當尚勇。然勇既不尚，何又利於往，即所

謂往者，果何事？

以其剛決太過，故戒之以不宜專尚威武，然本是決去小人之象，能濟之以和説，則不妨自有所往。

明道曰：「敬以直内，義以方外，仁也。若以敬直内，則便不直矣。」敬義如何？是仁以敬直内，如何便不直？

持敬行義，兩相夾持，則私意自無所容。無私意，即惻隱之心流動矣。皆心學也，故謂之仁。敬以直内，則敬與心爲一，以敬直内，則敬與心爲二。生、熟之分耳。

《大有》上九一爻云「自天祐之」。諸爻皆有恐懼之意，此爻言天，從何而來？至《繫辭》推明其祐助之意，又説「尚賢」，又從何有尚賢之義？

《大有》之上九，處「大有」之世，而居無位之地，是不有其有者，自應獲天祐。又居至上之位，而比六五文明之賢，有尚賢之義，不有其有而以賢爲有，此爻最盛。

《坤》卦「德合無疆」、「行地無疆」、「應地無疆」，如何分别？

德合無疆，是《坤》配《乾》之德。行地無疆，是《坤》之本德。應地無疆，是人法《坤》之德。

「形而上者謂之道」。道何以言形？

一物必有一理。道即器中之理。器既有形，道即因而顯。此是分開不得的事。先聖欲悟後學，不奈何指開示人。所以俱言形者，見得本是一物。若除了此字，止言上者謂之道，下者謂之器，却成二片矣。

「繼之者善也，成之者性也。」朱先生謂繼言其發，成言其具，舉孟子性善之説如何？

程先生曰：「今人説性，只説得繼之者善也，如孟子是。人生以上不容説，才説性時，便已不是性。」繼之者善，是屬太極動而生陽，孟子正説此處。以上即爲太極矣。

《十翼》，上《彖》、下《彖》可以經而分上下，則大《象》、小《象》可以分上、下乎？

經有上、下，故《彖》、《象》、《大傳》皆分上、下。

「兩儀生四象」。説者謂天一、地二、天三、地四是也。夫四、五，生數也，而不及天五，何耶？或謂七、八、九、六，則老陰、老陽，少陰、少陽，此乃成數耳，而不及生數，又何耶？

四象不當以生成之數言，此各是一法。太陽之位一，而其數九，屬火，與地二生火不同。少陰之位二，而其數則八，屬金，與地四生金不同。少陽之位三，而其數則七，屬木，與天三生木不同。太陰之位四，而其數則六，屬水，與天一生水不同。一與九合而爲十，二與八合而爲十，三與七合而爲十，四與六合而爲十。四象雖不數五與十，然十與五在其中。有十，則五在其中。《易》主數，故用其數而不用其位。數主變，故用其老而不用其少。此六十四卦之所以獨用九、六也。

伏羲《易》，先天學；文王《易》，後天學。

先天之《易》，謂未有文字之先，伏羲神與天

會，等閒畫出一奇一耦，兩兩相生，故由《乾》一而至《坤》八，由一畫而成六十四卦。自《復》至《乾》，前三十二卦，皆陽也，而有陽中之陰；自《姤》至《坤》，後三十二卦，皆陰也，而有陰中之陽。陰陽中分而八卦交錯，由是天地定位，山澤通氣，雷風相薄，水火不相射，畫中之理，皆暗與天合，不待仰觀俯察而自然之天文以著，不待求端取法而自然之變化以行，此伏羲之《易》，所謂先天而天不違，《易》之本也。後天之《易》，謂既有文字之後，文王觀象於天，因羲畫而通變化，由是八卦相乘而成六十四卦之體，兩兩相對而成六十四卦之序。自《震》而《乾》，則象春夏之陽；自《巽》而《坤》，則象秋冬之陰。由是《乾》、《坤》處父母之位，六卦成六子之功，皆效法天時，以明法天之用，錯綜羲畫以通變化之宜，此文王之《易》，所謂後天而奉天時，《易》之用也。今人但執文字以言《易》，而不悟畫前元有《易》，此邵子所以高出一世之儒也。

《無妄》之六二曰「不耕穫，不菑畬」，所以發《無妄》之義也。伊川謂不首造其事，因其事之當然。夫不耕而得穫，不菑而得畬，天下未嘗有此道理。事不造其首，而終求其成，皆是妄也。何以謂之《無妄》？

吾子可謂以辭害意矣。不首造者，謂作事之始，不可萌計較課功意，乃明道不計功之說也。

《噬嗑》一卦，以九三爻隔其上下，❶不其

❶「三」，據《噬嗑》卦體疑當作「四」。

噬然，此爻之吉反勝於諸爻，何也？

《易》者，易也，不可死看。卦自是卦，爻自是爻，不可死看。此類甚多。

《既濟》卦，時既濟矣，何説「亨小」、「初吉」？謂「柔得中」，指六二而言，何如？

《既濟》之尾，乃《未濟》之首，有儆戒無虞之意，故只可言小亨，有初無終，而以柔居中者，可以當之。

「資生」、「資始」

資始於父，資生於母，所謂父天而母地也。

「夫《乾》，其静也專，其動也直。」「夫《坤》，其静也翕，其動也闢。」專、直、翕、闢如何？

此當以卦畫論卦畫。始生，惟《乾》之一奇，未有他物，此其體也，其專也已。而纔動則直，遂而生生不已。卦畫既生，《乾》之諸卦以次呈露，獨《坤》居後，包在《乾》諸卦之裏而猶未露，此其體也，其翕也，至其動也，則《坤》之諸卦始從《乾》諸卦裏開闢出來，遂分了《乾》之一半。

「元亨利貞。」程子以元爲物之始，亨爲物之長。《文言》曰「元者，善之長」。恐亨不可以言長。

此乃春生夏長之長，非首善之長。

「修辭立其誠。」若如是，只是修飾言辭，却是做僞，立誠自修辭中來，如何？

修辭，謂字字必有體當，一字不苟下。遣辭出語所以如是之不苟者，乃欲立自家之誠，體當吾心之實理，非是要人稱説好也。要

人稱説好，是巧飾之辭，是爲自欺，與此正相反。要知此只是存誠之誠，非是便説至誠。

《屯》卦獨六二、六四、上六説「乘馬班如」，未曉其義。若初九與九五，陽爻固不必疑，三亦陰爻也，義何爲而異？豈三居《震》極，有動而躁進之義？二四與上，皆以陰居陰位，故難進以亨屯耶？所有「班如」之象？❶

當《屯》之時，陽剛可濟《屯》，若陰柔，則不能上進，以故皆有「乘馬班如」之象，乃處《屯》之道，故皆無悔吝。若三，既是陰柔，不中不正，又無正應，處《震》體而居上，有躁進之心，故其象必陷於林中，安得「班如」耶？此卦六三爻最不好。

《需》卦六四「出自穴」，上六「入於穴」。所以爲出入者，何如？

二爻皆陷於險，故有穴象。四始雖陷而終出穴者，以柔順得正。當需之時，不好競進，故雖需而不得其地，而可拯以出，不爲害也。上當出險而知入穴者，以爲當需之極暗弱，不能少待，故反入於穴，然亦好進之禍，乃是爲諸陽所逼，非意之來，故復有不速客之象，雖入於穴而未害也。大抵需以不進爲得，好進爲凶。

《比》之六三「比之匪人」，謂所比非人爲可傷也。而《否》卦則曰「否之匪人」。上、下不交而天下無邦，則國非其國矣。謂之「匪人」，言不成人道也。或疑三字衍，文

❶「所有」，元刻本、明刻本作「所以有」。

自《比》卦誤來，蓋《彖傳》不正解故也。此卦傳匪字爲文。

《比》之九五：「凡言正中者，其處正得中也，《比》與《隨》是也。言中正者，得中與正也，《訟》與《需》是也。」

《比》、《隨》二五，皆處正而得中，《訟》、《需》二得中而不正，五得中而且正，故伊川發此。

「繼善成性。」「繼」與「成」字如何？

凡物之生，先有理而後有氣。善，當作理看。此性謂氣質之性。道即太極也。太極才動，首先撒出者便是理，故以繼善言。隨太極之後，次漸成就者即爲性。成則有形質矣。孟子説性善是第一義，從他繼之者；諸子説不善是第二義，從他成之者。

「數往者順，知來者逆。」今按圖而攷，自《震》而《乾》，自《巽》而《坤》，猶四時循環，而分逆、順，何也？

卦圖始生，只如横圖，自《乾》一至《坤》八，六十四卦皆用一倍法，兩兩生去，雖未生出，數可逆知，故曰《易》，逆數也。若交一轉過，而交爲圓圖，却從中間數去，不從《乾》一數，而從《震》四數，自《震》至《乾》，皆是得其已生之卦。卦本從《乾》生至《震》，今却從《震》數至《乾》，是數往也。既交《乾》後，自《巽》至《坤》，這一半是元生次序，仍是未生之卦，故言「知來者逆」，謂正合圖本生法，可逆數而知也。先生嘗曰：《易》有十義，看卦象、卦德、卦位、卦時、卦義、卦變，看爻比應承乘。

《乾》用九，《坤》用六。

老陽數在九，老陰數在六，少陽數在七，少陰數在八。八卦本生於四象，六、七、八、九之數皆具，但老者能變，少者不能變，故《易》用老而不用少，主於變也，六十四卦皆然。以《乾》、《坤》純陰、純陽，故以此發之。

《履》卦辭有「履虎尾」之象，蓋指六三爲履主，而指九四爲虎尾，觀六三之爻可見。至九四爻，則又有履虎尾，九四《乾》下，固尾，五乃《乾》中，亦爲虎尾，可乎？切謂尾，固有躡而進之之義，亦有正履之義，恐亦是四爲虎尾，特所履有二義耳。卦辭之「虎尾」，主九四言，其正體也。爻辭之「虎尾」，主九五言，其變體也。九四既爲虎尾，豈可自言《履》？使正《履》之言於九五，可也。伊川《履》分兩義，多疑惑人，晦翁所以一般看。但卦爲正體，爻多變體，所以爲《易》不可執。

伊川謂《艮》之道，當艮其背，所見在前，而背乃背之，止於所不可見，而無欲以亂其心。是毋乃有近於絶外誘乎？夫不見可欲，使心不亂；見可欲，則此心如何？愚意「艮其背，不獲其身」，是不迎物於將來，所謂静亦定也。

竊詳伊川止於所不見之地。止，謂未與物接之初，内欲不萌，雖有耳、目、口、鼻，而有不見其身、忘我之説，非是欲絶外誘，使之不見，但其語有類《老子》「不見可欲」之説，《本義》所以定背爲止，謂一身之間，惟背常止而不動。「艮其背」，非謂止於所不見，乃止於所止而止也。「行其庭，不見其人」，則行而止也。來説静亦定、動亦定者，得之。

《無妄》之六二曰「不耕穫，不菑畬」。無所覬於終，則無所營於始，爻之義也。然事有當爲，不可無覬端之人，以不望穫而不耕，以不望畬而不菑，則是反有以廢天下之事，毋乃不可。

伊川大意只謂不爲穫而耕，不爲畬而菑。凡有所爲而爲者，皆計利之私心，即妄也。但經文中不如此下語，故《易傳》中頗費言語。始謂「不耕而穫，不菑而畬」，謂不首造其事，則似以耕、菑爲私意；中謂「耕則必有穫，菑則必有畬」，非心造意作，則以耕、獲、菑、畬，皆非私意；終謂「既耕則必有穫，既菑則必成畬，非必以穫、畬之富而爲」，則又似穫、畬爲私意。三説不免自相牴牾，所以《本義》但據經文，直説謂無耕、穫、菑、畬之私心。蓋農夫治田，都無計利之私心，當無妄之時，皆不可有此意想，如農夫之耕穫，則於經文甚直，無繚繞之礙。

「六爻之動，三極之道也。」

上二畫爲陰陽，中二畫爲仁義，下二畫爲剛柔，其變動不居之體，乃是太極之理。

晦翁嘗説：知崇禮卑，效天法地。以爲此之取類，以清濁而言。不知以清濁而言，知、禮如何？

知以虛明爲用，屬陽屬天，皆言其輕清也。禮以形氣爲質，屬陰屬地，言其重濁也。

「修辭立其誠。」是修辭了，又著立誠，還是修辭立其誠？

一事苟，則事事皆苟。先聖説此話，非是修飾言辭，要人説好，只要欲體當自家之誠

意，辭語纔不精擇，即心裏潦草可知。

《坤》之上六「龍戰於野」。坤，陰物也，疑不得稱龍。豈非陰盛則化爲陽也？古者人臣之盛，各有敵其君者，如王與馬共天下，其是類歟？

來説得之。

《大壯》卦多説羊。羊是《兑》之屬，不知如何看。《説卦》「《兑》爲羊」之説如何？

「《兑》爲羊」，古人取象義不可知，但其卦一陰在上，類羊角然。

《睽》之初九云「喪馬，勿逐，自復」。陽性上進，有馬之象，因何而喪，後來因何「勿逐，自復」？

陽欲上進而無應與，❶欲進不可，是喪馬也。然當《睽》之時，雖無正應，而同舟遇風，則二陽必同而相應，是「勿逐」而「自復」也。

諸卦有孚之義，皆主卦體中實中虛而言。《比》之初六，陰爻在下，何以曰「有孚盈缶」？

此爻最難消詳，當反轉看，有缶之象焉。四陰在上，有中虛之象，初反居上，無缶口，有盈滿之象。

《大過》何以取喻於棟？

二陰夾四陽在中，中隆起而兩頭垂，有屋之象，其中二陽有棟之象。

水在木上，何以謂之「井」？

---

❶「無應」，元刻本、明刻本作「應無」。

謂木入水而上水，汲水於井之象，如釣桶之類。

「天下有山」，何以爲《遯》？

天上行而山下止，有違去不相親近之意。

「雷電」何以謂之《噬嗑》？

電之閃鑠，有人口開闔之象。

《否》之六二「包承，小人吉」，伊川謂承順乎上，求濟其否，爲身之利，小人之吉。楊龜山則以夫子之見南子，爲聖人包承小人。何也？

此爻只合作小人看。當《否》之時，居中用事，乃卦之主，但其質柔順而居中，正乃小人之忠厚善承君子者，故在小人分上，不害爲吉，大人如是，則可羞矣。

《乾·文言》：「乾元者，始而亨者也；利貞者，性情也。」敢問其旨。

始言元亨，情言利，性言貞。此猶以四時言四德。言既有春爲萬物之始，則至夏必亨通條達，秋則成熟而致利，天地萬物之情見矣，冬則歸根復命，貞固斂藏，則天地萬物之性正也。既有貞固之性，遇春則發生矣。

《賁》之《彖》論人文則曰「文明以止」，論天文而不言其所謂文。王弼註曰「剛柔交錯而成文」。不知其所謂「剛柔」者，抑上文所謂「剛柔」耶？愚意上文之所謂「剛柔」者，以上、下二體而言，恐非所謂天之文也。

此作缺文看亦得，只就上文認亦得。柔來文剛，剛上文柔，剛柔相錯，只此便是自然

之天文。剛柔交錯，即日月代明，非天文而何？

「成之者性」，與天命之性，同乎？否乎？

成之者，以氣質言也。命之者，以氣禀言也。大略相近。

「無咎」者，善補過之辭也。《乾》，聖人之事，九三、九四皆以「無咎」言之，豈聖人庸有過之可補乎？

爻義有不足處，有當垂戒處，故各係以「無咎」之辭，豈拘聖人與凡人？《易》之爲《易》，謂變易不拘，聖人即作聖人用，凡人即作凡人用，若《乾》卦只斷作聖人，則六十四卦只斷作六十四人，却是死了，何名爲《易》？

知崇，天也，形而上也，通晝夜而知崇矣。知及之而不以禮性之，非已有也。故知禮成性而道義出，如天地位而《易》行。其義何如？

《易》言知崇，即《中庸》尊德性、致廣大、極高明底事。《易》言禮卑，即《中庸》道問學、盡精微、道中庸底事。知雖崇而禮則卑，方不流於清虛，而有執守依憑之實地。

知崇，天也，形而上也，止非已有也，故知禮成性而道義出，如天地位而《易》行。何如？

智欲高明，故崇如天；禮欲執守，故卑如地。若一向務高明而不事著實，則窮賾索幽，有釋老玄虛之病。須是約之以禮，二者相合成性，則道義之出無窮，猶天地設位而

《易》行乎其中也。若有知而無禮，是有天而無地，《易》何自而行哉？

「窮理盡性以至於命」處如何？

語學明理之後，方能擴充以盡其性，到盡性田地，方是了當爲人之理，方於本來賦予自家底無少虧欠，乃聖人極至之事，毫髮無遺憾，必如是而後與天無間，故曰「以至於命」。蓋到此地位，自己便做天命了，更不須別説知命、立命。

「能説諸心，能研諸慮。」晦菴先生解云：説諸心者，心内理會《乾》之事也；研諸慮者，理内慮審《坤》之事也。未説《乾》、《坤》之義如何。

《乾》，陽明之用，故見理快；《坤》，柔順之體，故見理遲。此章專説《乾》、《坤》兩句，分配當然。

木鐘集卷四

木鐘集卷五

宋陳埴撰

書

堯舜之聖，至於來鳳皇，舞百獸，而乃有「百姓不親」等語。

堯舜之世，豈無小人？但君子多而小人少耳。自古觀否泰只如此，幾曾盡無小人？

舜能使瞽瞍之不格姦，而不能化商均之不肖，何哉？

不格姦，亦謂能感動其慈愛之心至於和豫，使父子如初耳，非謂能移其氣性，使作聖賢。

《書》曰：「成湯既没，太甲元年。」《孟子》曰：「湯崩，太丁未立，外丙二年，仲壬四年。」先儒謂太丁未立而卒，外丙方年二歲，仲壬方年四歲，幼主不可立，則不得不以太甲繼湯。及攷《史記》，乃以外丙立二年，仲壬立四年，則是湯崩之年，更七年而太甲始立，與經文何不相合？

二説互有矛盾，《集註》已備言之，止云「未詳孰是」。竊意從《書序》之説，於《孟子》、《史記》有礙其勢，不得不轉「年」爲「歲」。享年之數稱年，序齒之數稱歲。程先生從《序》，故轉二年、四年之「年」爲「歲」，從《孟子》、《史記》則《書序》失實，第居憂三年，又不知爲誰憂耶？所以「未詳孰是」。其中又一説，切詳《孟子》所以言「外丙二年，仲

壬四年」者，乃是謂伊尹曾相此二君來，不然舉此二君何爲？果如此説，即居憂爲仲壬也。

伊尹放太甲，周公攝政，事亦相類。當時不疑伊尹而疑周公，豈世變然耶？

伊尹以義正君，其義光明，人人信得。及周公以恩睦親心，其忠愛懇惻，間隙易開。兼伊尹聖之任，視世間一切難事，一擔擔了，不管人言。周公思兼三王，百事周密詳細，須盡物情，所以人或不敢言，或敢言。要之伊尹如秋冬肅殺，周公則太和元氣，人之疑不疑，聖賢所不計。

成王得吉卜而營洛，何爲終居鎬京？逮平王東遷，周室自此衰微，然則周公陰陽龜卜吉凶之説，殆誣也歟？

周公卜洛，乃是營行宫。鎬京與洛陽雖爲兩地，不出王畿千里。先史謂鎬京八百里，洛陽六百里，通成方千里。《周禮》經制備密，文勝前世，皆此類。若興王之數，營洛之初已自有説，正不以形勢爲固。

《周禮》司刑掌法，以二千五百之屬，均其數於五刑，至穆王之用刑，乃有五刑之屬三千，何也？

法制隨時刊定，常自疏而之密，一似淳熙申明，便與乾道申明不同，此却不是死執物。

《堯典》仲春、仲夏、仲秋、仲冬，與《月令》四仲昏、旦中星不同，何故？

謂之中星者，當南方之正、直午位之中者也。然星隨天西轉，無刻不有中星，但其法以初昏爲候，故《堯典》之所指即謂昏中也。

其以星鳥言者，是以四象言也，其以星火言者，是以二十八宿言也。要皆不出於二十八宿，四分之則爲四象，十二分則爲十二辰耳。然《堯典》但提其大綱，若曆家則轉加密矣。故《月令》析爲十二，《三統》析爲二十四氣，且兼旦中而言，則愈析愈密，固不厭析也。蓋周天三百六十五度四分度之一，四分其度而得一，謂零散數也。其一晝夜左旋一周天而又奇一度，置周不數而獨數其奇，故謂星日行一度，若甲日某星初度中，即乙日某星二度中，日有三百六十六，即中星亦有三百六十六，必星官以玉衡窺之，毫釐不差，斯可以定節氣而成四時。若《三統》分二十四氣，在曆家且爾，況《月令》、《堯典》乎？古今曆法不同，大抵較疏密耳。

四凶之惡，堯不誅之而舜誅之，何也？謂四凶在堯時惡未著，如驩兜薦共工一事，肆其欺罔，罪安所逃？然堯不誅之，何耶？

驩兜因問而舉，未是欺罔，但堯自照破群情耳。所以照破而復容之者，猶明鑑在此，雖妍醜洞照，亦須待物來方可，不曾持鑑索照。蓋索物而照之，即非廓然之公，物來順應矣。又曰：所謂取之而燕民悅則取之，舜是也；取之而燕民不悅則勿取，堯是也。

古者道德同，風俗一，雖蠻貊猶且向化，如何却有不率化之蠻夷居於中國，如魯之徐戎？

中土凡山谷愈險之地，即有小戎種落居之，猶今之蠻傜然。蓋古以封建治天下，疆理其大界，其土地之未開闢者，處處有之，其後種落漸繁，不安巢穴，則木拔道通，漸芟

夷之矣。

《書序》：堯曰「聰明」，繼之曰「欽明」。

聰明以天德言，欽明以人德言。雖是堯舜性之，亦不廢兢業寅畏。聖人大德敦化，小德川流。

舜七旬有苗格，高宗三年始克鬼方，文王伐崇，因壘而降，宣王伐玁狁，至興六月之師。

舜、文戰德，高、宣戰義。

后夔「典樂」四語，與皐陶「九德」，旨意如何？

胄子之性未免或偏，聖人因其性而教之，所以矯其偏而歸之中。若皐陶所言「九德」，乃其德之已成，寬而又栗，柔而又立者然也。然上面四德已包下面九德，而九德之目，又推廣上面四德言之耳。

大禹誓師，不及誅賞；而啓之誓師，已有用命、不用命之賞罰。

誥誓不及五帝，盟詛不及三王，交質不及五霸。《夏書》渾渾，《商書》灝灝，《周書》噩噩，皆世變使然。

天子有征無戰，啓與有扈乃戰於甘之野，至羲和湎淫，又在有扈之後，乃曰「胤往征之」。

有扈之不臣，如驕子之失於慈母，蓋孕育唐虞大化中，真嬰兒視啓，故至於言「戰」。羲和之罪，如脱慈母而畏嚴師，蓋今日之仲康，非復前日太康之比，故以「征」言。用兵難易，故措辭不同。

群飲，可赦也。成王曰予其殺夫群飲而至於死，雖秦皇、漢武無是法也。而成王有是言，豈三代容有是法？

《酒誥》之書，爲殷民作，是酒池肉林，遺惡猶在，所謂亂國用重典也。東坡說此甚詳。

禹征苗而班師，與東征之役如何？

唐虞之道直以大，故以揖遜終焉，處處是揖遜意。商周之道直以簡，所以弔伐興焉，處處是弔伐意。帝國戰德，王國戰義，亦是此意。

堯聞舜聰明，而猶歷試之，何邪？

爲天下得人，當使天下盡知之。蓋天下者，乃天下之天下，當以天下之心爲心。

以《禹貢》九州之次，攷禹治水次第，豈其道里之使然耶？要必有說。

冀爲帝都，自帝都而左旋，北而東，東而南，南而西，西而北。

此紀事之法，非施功次第。

《禹貢》既分天下爲九州，又分爲五服，莫是分州爲貢賦設，建服爲諸侯朝見設？

古以封建治天下，分州以爲經，分服以爲緯，每州爲二百一十國，有方伯連帥以統之，此其經也。至其朝也，則不論州而論服，若各隨道里遠近爲疏數之限，因四方而分四時，此其緯也。經緯之分錯，所以相持而法難壞。

穆王作贖刑，有罪皆得贖罪，毋乃富者之幸邪？

五刑之疑，降爲五罰，五罰之疑，方爲贖法，

非謂有罪可贖。

商之代夏，去唐虞未遠，而湯之得民，不聞有誥諭之勤。至周之代商，自后稷、公劉至於文、武、成王之世，商民未愜周化，尚勤諸《書》之訓，而世變風移，僅見於三紀之後，其遺風猶未殄，何耶？

三代子孫，惟商多賢君，故其德意在人，久而未忘，雖王澤既斬之後，猶有一線之微在也。

《禹貢》賦法如何？

九等賦法，不是概以此取民，只是將諸州所管之賦，比較其高下如此，猶今日某路管幾賦一般。若是各以一等取民，則一州之廣，其田豈無肥瘠，如何一律輸賦？便有不均之患。

東萊曰：「方伯專征，只是四夷入邊，臣子篡殺，不容待報，其他如九伐之法，司馬所職，非諸侯所專也。」昔文王爲殷西伯而伐黎，還是待報否？

竊意湯征葛，文王征黎，皆弔伐之始，事不待有王命。文王煞用兵，伐諸侯，但不用於紂耳。是時天下濁亂，不復有王命，《采薇》詩序以天子之命命將帥，此臆度之辭，不足憑也。

羲和以湎淫廢職，何至移以六師？

但看史臣序事，首以「酒荒于邑」之語，其事已明。至胤侯始説其罪，則曰「沉亂于酒」，「畔官離次」，「遐棄厥司」，「荒于厥邑」。只此四語，則羲和罪狀明白可見。蓋羲和世掌天文，職在王朝，一旦擅棄官守，遠歸私

邑，沉湎潰亂，雖日食而罔聞知，此必朝會不至，召命不行，非勤六師則無以正其罪。若止在朝列而淫酒廢職，一有司行法耳。惟其畔官離次，淫荒于厥邑，有若負固不服之諸侯，加以天變，不知揆諸政典，自有必殺無赦之罪，所以致勤六師也。「殲厥渠魁，脅從罔治」，此乃誓師戒殺常語。

土地廣輪，只有許多。虞夏之世，宇內「東漸于海，西被于流沙，朔南暨聲教，訖于四海」。舜嘗至蒼梧，禹亦至會稽。見得當時禹迹徧天下，大約已盡入職方矣。周公雖曰斥大土宇，亦不過開闢邠岐以西，何故夏五服以五千里，周九服起自洛陽土中？想夏制起自河內，未知然否。閩廣號百粵之地，至秦始皇方開闢爲郡。虞夏之迹，決不至此。禹跡曾至會稽，猶可言也。若蒼梧以爲舜所葬，此必無之理。舜既禪位於禹，何緣復自巡狩至于南蠻之地，且葬于此？後人以《書》有「陟方乃死」一語而傅會之，不知「陟方」即升遐上仙之異名耳。

夏五服，周六服，《周官》九服，見於經者如此，漸開漸廣，更復何説？觀《禹貢》説「朔南暨聲教」一句，可見止及其所可及耳，然聲教則無遠不被，雖蠻貊之邦行矣，故云「訖于四海」。

木鐘集卷五

木鐘集卷六

宋陳埴撰

詩

《詩》之比、興、賦。

大率興詩如《關雎》之詩是。蓋二句托物，二句言事，辭實相對立而意不比，是之謂興。比詩不言事，只取物之親切者詠之，如《螽斯》之詩是。賦詩或直言事，或感物，意非比、興者是，如《卷耳》之詩，晦翁所解者也。然比詩亦有言物而復言事者，又不可以例觀也。大約賦詩有兼比者，興詩亦有兼比者，如《麟趾》之詩，前二句是興，後一句「于嗟麟兮」之類，乃是比，他可類推。若是後去，詩有十二句，上下成一章者，只看起初辭意，以别三體。《詩傳》之例，凡説「興而比」者，謂上文是興體，下文是比體，若《南有喬木》之類是。他一章中自分比、興，非謂比中含興，興中含比。若興中含比者，乃興而有比義，如《關雎》、《鵲巢》之類，雖則含比，只可斷以興。比中含興者，乃比而不實，如《白華》之類。半比半興，悉斷之比，則前後有此例者，更觀玩。

《凱風》前兩章，皆以「凱風自南」起詞。《詩傳》以首章爲比，而又以次章爲興。不知一物六義，《詩》中曾有此體否？

三虚一實，非興体。兩語虚起，兩句實應，此興體也。

古人毛馬而用之，故《詩》曰「乘乘黃」、「乘乘鴇」。然《秦風》之「騏騮是中，騧驪是驂」，則驂馬、服馬一乘四色，豈秦獨異於中國耶？

朝祭之車謂之毛馬，馬則齊其色；戎獵之車謂之物馬，馬則齊其足與力。戎馬齊其力，田馬齊其足。

止齋謂檜亡爲東周之始，曹亡爲《春秋》之終，乃以爲聖人係曹、檜之詩於「國風」之末，即其思周道、思治之語，爲傷無王無伯之驗。愚謂周之東遷，豈專關於一檜之亡？而《春秋》之終，豈專係於一曹之亡？止齋之言，是歟？非歟？

《詩序》出於漢儒，不可憑據。《春秋》傷無伯之説，亦是説者之談。聖人作《春秋》，決不解主張伯道。以《詩序》證《春秋》，自是船上繫帆。但止齋之言，意謂當無王無伯之時，唯小國滅亡最先，故小國思患最切，是以聖人繫《詩》、作《春秋》，每於小國觀世變，非謂由此二國致禍也。

説詩。

比類多説物，不見説事。上兩句意未盡，發下兩句，正所謂一倡三歎，一人獨唱而三人備和之，如《麟之趾》之類。

《生民》詩「履帝武敏歆」。或以爲帝嚳之行，或以爲蹈巨人之跡。

巨人跡，據《詩》辭，直是有如此。天地間事有非耳目所常見聞者甚多，不可信耳目而小天地。

《關雎》，王化之基，遷《史》乃謂周道衰，

詩人本之實行袵席而《關雎》作。《鹿鳴》,《小雅》之盛,遷《史》亦謂「仁義陵遲,《鹿鳴》刺焉」。何謂也?四始之詩,不應以亂世之作冠於「風」「雅」之首。今但玩其詩,刺體邪?美體邪?古今說者,皆說《詩》之辭,不足憑據,惟有《詩》文可據。從甲說則《詩》文爲近,從乙說則《詩》文爲遠,從甲可也。此說《詩》之法,亦斷按之法。

木鐘集卷六

木鐘集卷七

宋陳埴撰

周禮

《周禮》鄭注云：「凡府、史，皆官長所自辟除。胥、徒，民所給徭役者。」不知幾時代邪，又不知俸禄何取給耶。

府、史，即庶人之在官者，有代耕之禄。既自辟除，即無限年，任事則存留，否則黜去。然古人府、史多世守，此無明據，意如此耳。胥、徒，即民之給徭役者。鄉大夫自辟。《均人》：豐年公旬用二日，無年旬用一日。古注改「旬」爲「均」，非也。繇役則無禄。

《宫伯》云「若邦有大事，作宫衆則令之」，竊意此特宫中儆備耳。注以爲「或選當行」。周制，爪士，王不出，尚不行，況士庶子之宿衛王宫者哉？然國子亦自有從戎事者。彼蓋諸子所掌，非宫伯所掌。未知如何。

《諸子職》云：「若國有兵甲之事，則帥國子而致諸子，唯所用之。」正謂此也。大事，謂兵甲之事。作，謂調發起太子，無境外之事，止謂居守耳。國子在學，則隸於大司樂，在宫則隸於宫伯，在兵則隸於諸子。

成周鄉大夫皆世禄，獨上、中、下士以大比之賢能處之，官職有限，仕進無窮，如何安頓？

王朝公卿、大夫、元士，雖不多員數，六鄉六

遂，有多少官人吏？除其長外，率是下士、中士爲之，多至二萬人。古者鄉舉里選，不患無缺，只患無人耳。所謂「使民興賢，出使長之，使民興能，入使治之」，正謂入鄉遂中，仕爲比閭之長，是時決無待缺耳。

天子曰萬乘，諸侯曰千乘。天子曰六軍，大國不過三軍，此定制也。然攷司徒卒伍之制，而約之，《司馬法》不能無疑。《司馬法》曰：兵車一乘，甲士三人，步卒七十二人。則是一乘者，七十五人之所容也。約而計之，則三兩之數也，四乘則三卒之數也，百乘則三師之所合也，五百乘則三軍之所合也。積至於千乘，則六軍聚焉。是六軍之數，適足以容千乘。以天子之六軍言之，則不足於萬乘；以諸侯之千乘言之，則不應有六軍。

卒伍法與丘甸法異。卒伍家出一人，自五人之伍，積而至萬二千五百人爲軍，即比、閭、族、黨、州、鄉之民也，六鄉實有此家數，即六軍實有此兵籍。若夫丘甸之法，合五百十二家，六十四井之家。共出甲士三人，步卒七十二人，是謂一乘。乃七家出一人，是六鄉之家，悉可以爲卒，而不盡調以爲兵。兵籍雖具於六軍，而調發止從丘乘法。一是兵籍全數，一是調發抽數，不可合看。

大司徒既掌邦教，典樂又掌教，何耶？

司徒掌邦教，所以教天下之萬民。《周禮》有十二教之施是也。典樂成均之法，所以教王朝之子弟，《周禮》所謂「中、和、祗、庸、孝、友」、「興、道、諷、誦、言、語」是也。其在司徒者，則謂之鄉學；在典樂者，則謂之國學。

《周官》師氏掌内朝，司士掌治朝，朝士掌外朝。三官分隸三卿，分掌三朝，其制明矣。而《文王世子》記外朝之政，則曰司士爲之。何不同也？

太僕掌内朝，司士掌治朝，朝士掌外朝。師氏近臣，掌伺察王之動静，而以孅事告詔人主，此項官屬最切君德，非掌朝儀也。自太僕所掌燕朝爲内朝，即司士所掌治朝爲外朝，《文王世子》所言是也。自朝士所掌治朝爲外朝，即司士所掌治朝又爲内朝，《玉藻》所言「以日視朝于内朝」是也。

王之卿六命，公侯之卿三命，子男之卿再命。其命掌於典命，則天子之命也。及攷《王制》，則次國一卿命於其君，小國二卿命於其君。意者夏、商之制然歟？

此當以《王制》兼攷，《典命》但言其命數，不言合命幾人。周制侯國之臣以達於天子爲寵，故惟大國之卿得皆命於天子，以次各有隆殺，如齊本侯爵，惟高、國二卿得命于天子，管仲雖秉權，不過齊卿，且不敢當天子命卿之禮，曰「有天子之二守國、高在位」。晉使鞏伯獻捷于周，周人以禮讓之曰：「不使命卿鎮撫王家，而鞏伯實來，未有職司于王室。」則雖齊、晉之卿，皆不得命于天子。信《王制》所言爲周制。

《大司徒》曰：「制天下之地征。」又曰：「以令地貢。」地貢，即九貢之所貢，明矣。若地征，豈即太宰九賦之所征乎？

地征，總言貢賦。下云「以作民職」，即九職是；「以令地貢」即九貢是；「以斂財賦」即九賦是。九貢爲邦國之貢，自是分明。但

九職、九賦，先儒分作兩項賦税，竊疑不然。按經但言「以九職任萬民」，此又言「以作民職」，即不言是賦税。若九賦，即曰以「斂財賄」，此又曰「以斂財賦」，則所謂財賦者，止九賦耳。蓋九職，乃其窠名，財賦所從出者；九賦，乃將九職之所入，晝項填管，以待九式之用。其賦之之法，則如《載師》所言，或十一，或十二，或二十而一，或二十而五。如此攷論，則脉絡貫串矣。

《泉府》：「凡民之貸者，以國服爲之息。」蓋民用不足，上之人不與，則無以濟其用；與之不取息，則無以裨有司出入之耗費。但《周禮》所載入息之數，先儒謂貸萬錢者，期出息五百。意者不過二十而取一耳。鄭司農謂從官借本賈，而以其所賈之國貨物爲息。窃謂周家使民，各以其所服國事貢物爲息，農以粟，工以器，不取民以所無也。苟如司農貸民本賈之説，則是上下相率交征利之意。王林解謂《泉府》所言國之財用，凡以賒貸之息供之。窃謂市廛之征布，本以供王膳服，周家却掌之泉府，不妨以此項財與民間通融。其所謂國之財用，蓋自取具於市廛之征布耳，豈仰給於息錢乎？惟其昧先王之意，是以王莽舉是制行於漢，王荆公舉是制行於本朝，反爲天下禍。未審《周官》之法意如何。

「以國服爲之息」。「國服」字他無證，二鄭以意説之。大鄭謂以物爲息，隨其國之所貨。其論甚通恕，而無多寡之準，後人無可依據。小鄭謂以錢爲息，隨其國之服事而定其準，即《載師》「國宅無征，園廛二十而一」以下等級之數，如此則多寡方有準耳。

誠如小鄭所言，則周之貸民有息者，有二十而一者，有什一者，有二十而三者，最重者不過十之二。青苗取息二分，是以周法至重者爲準。又周法以期而計，青苗則春、秋兩度斂散，却成四分取息。又周法止是貸民不足，其予之也，必有司辨之，不敢輕予，恐其有非理之用，青苗則家賦户斂，招誘之不來則抑配繼之，然則貸民之與聚斂，其意霄壤矣。韓魏公辨此最詳。

來問錯認大鄭意，王氏曲説不在論。

井田以九起數，《匠人》則言「九夫爲井」，而《遂人》乃云「十夫有溝」。不知如何推筭。

溝洫之法，以十起數；井田之法，以九起數。鄉遂用貢法，十夫有溝，遂人是也；都鄙用助法，八家同井，匠人是也。先儒之説如此，與《孟子》合，「請野九一而助，國中什一使自賦」。

近世諸儒皆欲混而同之，殊不可曉。

井田溝洫之法。

按《遂人》云：「百夫有洫」，「十夫有溝」。溝，即不見得包溝、洫在内，若是在内，當云百夫、十夫之間矣。《匠人》溝洫却在内，故皆以「間」言。方十里者，以開方法計之，爲九百夫；方百里者，以開方法計之，爲九萬夫。凡看經，當以正經大字謹謹附旁，若恣意曲説，何有了期？《遂人》、《匠人》兩處溝洫，分明各是一法，一以十起數，一以九起數。既有一夫地爲梗，積而上之，這許多地何以附着？無緣消化渾合得他。諸儒才見鄭氏説，便謂注疏迂儒，不知其説本之《孟子》。《孟子》：「請野九一而助，國中什

一使自賦。」晦翁總其説，謂鄉遂用貢法，十夫有溝；都鄙是助法，八家同井。其言簡而盡矣，但不知其必分二法者何故。竊意鄉遂之地，在近郊、遠郊之間，六軍之所從出，必是平原廣野，可畫爲萬夫之田，有溝有洫，又有途路，方員可以如圖。蓋萬夫之地，所占不多，以井田一同法約之，止有九分之一，故經以徑法攤筭，逐一見其子數。若都鄙之地，謂之甸、稍、縣、都，乃公卿大夫之采地，包山林陵麓在内，難用溝洫法整齊分畫，故逐處畫爲井田，雖有溝洫，不能如圖，故但言在其間，其地綿亘，一同之地爲萬夫者九，故經以方法總筭，但止言其母數。以子數折之，一同計九萬夫。

蓋溝洫之法，成於萬夫；井田之法，成於一同；相去不啻倍蓰。不知後儒何故必欲合之。苟謂周公制法，不應三般兩樣，此誠淺學紙上陳言。古人制國，四方八面，多少法度，豈一箇井田字了得他？只如井田，既有溝洫法，又有比伍法，又有丘甸法。丘甸則以四起數，比伍則以五起數，縱横羅絡，參錯夾持，如犬牙相制，所以其法可以支久，縱壞得一處，更有他處在，不似後世籠統，壞時一齊便壞，倒時一齊便倒。恐古人意思如此，更講明之。

成周雖有井田法，又有比伍、丘甸法，今人概曰井田，何耶？

鄉遂之法，溝洫以授田，貢以制賦，比伍以調兵。攷之《遂人》云「夫間有遂，遂上有徑」，至「萬夫有川，川上有路」，此溝洫之法也，而以什一貢法制賦。至調兵之法，攷之《小司徒》云「五人爲伍」至「五師爲軍」，又

云「凡起徒役，毋過家一人」，則是一家出一夫，一鄉出一軍，此比伍之法也。都鄙之法，井田以授田，助以制賦，丘乘以調兵。攷之《小司徒》云「九夫爲井」至「四縣爲都」，此井田之法也，而以九一助法制邦賦。至調兵之法，攷之《司馬法》云：甸方八里，實六十四井出兵車一乘，甲士三人，步卒七十二人，馬四匹，牛十二頭。此丘乘之法也。溝洫長連畫去，井田方方積去。溝洫以十起數，井田以九起數。丘乘以田數起兵，比伍以家數起兵。大約丘乘法是七家出一人，比伍法是一家出一人。只緣都鄙兵有征成事，故用民少；鄉遂兵止衛王畿，不調發，故用民多。要之鄉遂雖重而實輕，都鄙雖輕而實重。近世諸儒，乃欲合溝洫、井田爲一法，殊不知「請野九一而助，國中什一使自賦」，孟子已分作兩去，何可合得？

成周鄉學、國學之異

古者公卿貴賤之分明而不相亂，士庶之途異而不相雜。國學則專以教公卿大夫之子弟，而國之小學則在王宮之左，太學在郊；鄉學則專以教萬民之子弟，而鄉之小學則家有塾，黨有庠，大學則遂有序。國學則掌於大司樂，而大胥、小胥皆其屬，教法則有樂語、樂德、樂舞之凡。鄉學則掌於鄉大夫，而州長、黨正、族師皆其屬，教法則有六德、六行、六藝之目。國學之選用，則大胥、小胥先簡不率教者，以告于大樂正，樂正乃論其秀者以告于王，而定其論。論定，然後官之。則論於王朝者，即爲王朝之官，所謂「適士」是也。鄉學之選用，則族師月讀法，黨正季讀法，州長歲讀法，而進退之，鄉大

夫簡不率教者以告于司徒，而後司徒興其賢者、能者以禮賓之，而獻其書于王，曰選士。《鄉大夫》曰：「此謂使民興賢，出使長之，使民興能，入使治之。」則興于鄉者，往往即爲鄉遂之吏，如比長、閭胥之中士、下士是也。自始學以至于入仕，聖人之所以別異於鄉學、國學者甚嚴矣。雖然，教法均欲其成才耳，成才均欲其用耳。國子之成才，既使之進于王朝之顯仕矣，而鄉民之秀傑者，其可終抑之以爲鄉之小吏乎？蓋三代世臣之法，先貴而後賤，先親而後疏。國之子弟，吾固不可使之出而與鄉民伍，而鄉民之不願仕于鄉者，聖人又有選用仕進之法，一與國子等，内不失之輕國子，外不失之棄鄉民。成周學校之善，豈不於斯可見？

《周官》六鄉之吏，舉一鄉言之，比長計二千五百人，閭胥計五百人；合六鄉言之，比長下士共一萬五千人，閭胥中士共三千人。不知《周官》三百六十，如何有許多中士、下士？

成周之官有二，有王朝之官，有鄉遂之吏。王朝之官，其職有三百六十，其官有三百八十四人。據《周禮》公卿大夫加一倍法。鄉遂之吏，只比長下士，共萬五千人，閭胥中士，共三千人，而六遂之吏不與焉，非必升於王朝、論於司馬而後官之也。何以言之？王朝官出於國學，六鄉之吏出於鄉學。國學以教公卿大夫士之子弟，其學官之長，則爲大司樂，其屬則大胥、小胥，簡其不帥教，則告于大樂正，大樂正論其秀者，以告于王而官之司馬，曰進士。鄉學以教萬民之子弟，其學官之長則爲鄉大夫，其屬則州長、黨正之

類，亦必簡其不率教，以告于大司徒，而後司徒賓興其賢者、能者，獻于王，曰選士。故自國學出者，皆仕于王朝之官，所謂適士、元士也，其禄視附庸之國。若夫自鄉學出者，官爲六鄉之吏，即《周官》所謂「使民興賢，出使長之；使民興能，入使治之」是也。所謂出長，是因其德行可以爲長，則使自五家之比出而爲二十五家之長，是爲閭胥，以長其民。入治者，是因其才能，可以治事，則使還入五家之内，是爲比長，以治其事。閭胥、比長，其位皆係庶士，其禄與庶人在官者同，止足代耕，其禮之優，僅免鄉之徭役，而猶未免司徒之征。由此觀之，則王朝之士爲命士，六鄉之中士、下士乃不命之士。《典命》有不命之士。蓋其教養、論選、仕進之法，本自不同故也。雖然，六鄉之賢能，豈終不得仕進於王朝邪？方其升於王朝之時，若不願仕於六鄉，則自司徒而徑升於國學，曰俊士。按《王制》，然後論選仕進之法，一與國子弟等。是則六鄉之民，進可官於王朝，退可官於鄉遂，未成者猶得養之於學，無成者不失爲受田之民。成周之時，鄉遂之民所以多髦士者，其道蓋出諸此。

天官冢宰，與王論道官也。雖酒漿、財用、會計等事，皆領於天官之屬，莫是又使冢宰兼有司之事否？

冢宰，專一節制人主，若財計，若酒漿之類，雖各有司存，但有司不可與人主較可否，冢宰上行三公事，凡有司所不可較者，冢宰可談笑而道之，乃是格君心之大者，不待事已出而有司紛争之。聞止齋説。

「士田在近郊。」近郊只五十里。一官自

有八十來士，如何將五十里郊了得許多士禄？ 又不知自士以上，田永爲己業，罷任則或歸之官？

士不受田。所謂「士田」者，以此田之入供士之禄也。下士視上農，謂之代耕之禄，即不受田可知。《王制》除封國外，「其餘以禄士」，即士田也。所謂近郊五十里者，謂去王城五十里外，四面皆近郊，六鄉在其中，不知幾田幾里。

《周官》設女巫氏。女巫非宮中所宜置也。漢文尚除其制，孰謂周公爲之乎？

女曰巫，男曰覡。古人既有禱禳之事，與其旋求於外，不若預設於內，既屬之於王官，又統之以冢宰，即與後世妖巫異也。

古者用民三日。《周禮·均人》：「豐年則公旬用三日，中年公旬用二日，無年則公旬用一日。」與《王制》不同。意者歲不過三日，恐是力征，非服戎之事君。❶服戎之事，則不止三日。未知是否。

三日，法之常；視豐凶者，行法之權。只三日力役之征，聖人猶愛惜民力如此，兵事以一歲爲更，不在此限。

成周取民之制，不過什一，然攷之當時，豈但什一？ 或二十而一，或二十而五，或無過什二，何若是之不同耶？ 說者謂周人重務本而抑末利，故若是之不同。

使果重本而抑末，則止可以言漆林之征，其餘又不可以例論。

什一之法，止行於井田、溝洫，鄉遂謂十夫有溝，

❶「君」，疑當作「若」，屬下。

乃十而賦一。都鄙用助法，八家同井，乃十而賦一。其他如廛里之賦，宅田、土田、賈田之賦，官田、牛田、賞田、牧田之賦，與夫甸、稍、縣、都，又見於《載師》所言，差等不同者，疑皆不在井田、溝洫之數，只攷《載師》自見。

公侯百里，伯七十里，子男五十里，《王制》之言爲然，而《孟子》言班爵禄亦然，至《周禮·大司徒》言公五百里，侯四百里，至子男，皆悉倍於《王制》。《孟子》之所論説者，謂《周禮》併附庸而言。使併附庸而言，然《王制》論諸侯之附庸，亦不與分地之數。姑以公地觀之，未有公地居其一，而附庸乃居其四也。

《周禮》與《孟子》實不同。《孟子》是商制，《王制》亦是商制。《周禮》乃成周制。成周制作，百度皆别，封國增廣，無可疑者。今惡其異而必曲説以合之，縱饒如何巧説，終無可合之理。

《周官》刑罰慶賞，相及相共，頗類商鞅相收相連之法。説者以爲有《關雎》、《麟趾》之意，而後可以行《周官》之法度。是固然。然後世不能皆文、武、周公，則此等刑法多是流入一切中來。不知周公立法之初，亦嘗慮及此否？

比伍法當與井地、溝洫相持，其授田時，或八家而同井，或十夫而同溝，已自出入相友，守望相助，疾病相扶持，則是相保、相愛、相友、相共之意，已自見於授田之時矣，可以比伍而無法乎？今既無井田、溝洫，只有保伍法孤單在此，所以少恩也。

出使長之，入使治之。

出五家之比而爲二十五家之長，或出二十五家之閭而爲百家之長，是之謂出長。本五家之中居，仍舊入作五家之官，本二十五家之中居，仍舊入作二十五家之官，是之謂入治。此是鄉學出身，即使就鄉學中作吏。此鄉舉里選之法也。

大宗伯之職：春祠、夏禴、秋嘗、冬烝，此四時之祭也。而釋獻饋食，四時祭中皆有之。鄭氏別此爲祫爲禘，不知其説何據。

宗廟之祭，除四時祭外，大祭只有祫與禘。《周禮》既冠釋獻饋食于四時祭之上，即爲祫禘可知。鄭氏亦以文勢推之，本無可證。

周制，鄉三老即三公，則六卿之大夫，即六官之卿分攝之耳。然《春秋》世婦，每宮卿二人，六宮則十二卿也。此豈六官之卿分攝邪？

每宮卿二人，疑是卿領二宮。《周禮》官制用倍法，卿只是六人，掌六典者，此六卿也。此是以一卿兼領諸司，所謂「官聯」者是，非攝也。程《傳》謂每宮卿十二人，即三夫人、九嬪，共十二人。

《鹽人》掌鹽之政令。然三代無榷鹽法，不知當時如何措置？

《天官》酒漿、醯醢之類，皆主王之膳羞。聖人以道制欲，凡男女飲食之奉，使冢宰節制，行於其中，乃格心之大者，非可以後之政令言。

周家朝聘制度，大約諸侯親見於王有六禮，朝、覲、宗、遇、會、同是也；諸侯使其

臣見於王有二禮，聘、覜是也；王朝臣下交諸侯有四禮，間問、歸賑、賀慶、致禬是也。概見於經者如此。但《小行人》曰：「存、覜、省、聘、問，臣之禮也。」不知諸侯使其臣如王所有此五禮，即聘、覜之禮明矣。鄭《行人》注謂「間問」即存、省之屬，則存、省、問三禮未辨其何所據。

諸侯自身行禮者有六，朝、覲、宗、遇、會、同；使其臣行禮者有五，存、覜、省、聘、問。五禮中或言聘，恐其總耳。故大宗伯復云：「時聘曰問，殷覜曰視。」則問、視者，疑即存、省、問之總名也。王之撫諸侯，亦有存、覜、省之禮，蓋上下不嫌同名耳。

《大司徒》：「不易之地家百畝，一易之地家二百畝，再易之地家三百畝。」至《遂人》則曰：上地田百畝，萊五十畝；中地田百畝，萊百畝；下地田百畝，萊二百畝。《大司徒》何以言「易」，《遂人》何以言「萊」？

「易」之與「萊」，世儒多言，地力薄者，休一歲爲萊，至明年而易種，是爲中地一易；其甚薄者，休二歲爲萊，至後年而易種，是爲下地再易。是固然矣，但盡使休百畝、二百畝之田而爲草萊之地，則萊者地力益薄，而其後施功愈難。今人耕地，則無收一年。古人所謂易與萊，不如是其拙也。按漢趙過爲代田，代即古法之所謂易也。其法一畝分而爲三甽，廣尺，深尺，古言澮畎澮距川，即種苗之水地也。而播種於三甽中，歲代處，故曰代田。代處，謂畝闊六尺，三尺爲甽，則三尺爲隴，甽與隴相間。若今種薑一法然。今年此爲甽而彼爲隴，明年此爲隴而彼爲甽，每歲更易其甽以播種，則常得生地而地力完。及苗既

滋長，則稍耨隴草，因隤其土以附苗根，比盛暑則隴盛而根深，可耐風與旱，故能以薄地而倍收，此趙過代田之法也。趙過自言即古田法，古稱南畝，皆向南而分甽；東畝，謂皆向東而分甽。可見《周官》之所謂易與萊者，不過更代而分甽、隴，一易則間一隴而爲甽，再易則間二隴而爲甽，種疏則結實倍。古人治地，能以惡爲肥，爲有此法也。然既言易，復言萊者，以其受田倍於上地，嫌於得粟之多，有不均之患，故名其田曰萊者，以明其得粟不過與上地等，雖曰倍給其田，而其休而爲隴者，皆無用之萊地耳。《大司徒》之造都鄙，即《遂人》之治野，《司徒》舉其凡，《遂人》詳其目耳。

周之軍賦，起於丘乘，其法止於五百十二家出甲士三人、步卒七十二人、牛十二頭、馬四疋而已。不知軍糧之費，亦出於丘甸中如何。

《刑法志》云：「稅以足食，賦以足兵。」食只取什一之稅，但古人處處有委積之儲，必不餽糧於千里之外。

周軍賦，齊内政，晉被廬，魯丘甲、田賦，其制異同如何？

軍賦之法，四井爲邑，四邑爲丘，四丘爲甸，甸五百十二家出甲士三人、步卒七十二人、牛十二頭、馬四疋，是爲一乘。此丘甸出軍賦法，乃五百十二家共出許多賦，大約七家合出一兵，所謂民皆可爲兵而不盡爲兵也。内政，自五家之軌而至於十連之鄉，大約周比閭之法，自五人之伍而至於二千五百人之師，大約寓兵於農之意。但家出一兵，與丘甸之法異，此强國之丘也。丘甲，謂一丘

之夫便使出甲士。周以五百十二家出甲士三人，魯乃以百二十八家出甲士，與古大異矣。田賦，謂計田而出賦，如一夫一井之田便使出軍賦，不復如丘甸法，又甚於丘甲矣。陳止齋謂田賦亦家出一兵。

夏一夫受田五十畝，每夫計五畝之入爲貢。商一夫受田七十畝，同助公田。取民之制相去不遠，而授田之法三代不同。竊意古時民稀，其後日以漸多，而授田之法反倍於古，借曰土地日以開闢，亦豈能遽倍於古之時耶？

生齒蕃庶，則土地開闢，只看《皇矣》之詩，周之先公興於豳，則向之荆棘莽榛，今皆爲人民都會。天地生許多民物，便有許多土地，所以到周時，事事增多於前，如封國與《王制》不同，亦斥大疆土之故。

大司樂固是教國子學官，而鄉遂之學，獨不散見於《周官》，何耶？

自鄉大夫而下，至比長，此鄉學之官。遂率此。其教養升黜之法，則月終而比者百家，至三年大比，則合萬二千五百家，而陞黜矣。

廩人、倉人，皆掌九穀，出入皆不聞會計，何也？

歲終則會，百司庶府皆然。既有司會之官在，百司庶府不必盡言可也。

「九職任萬民。」自三農而下，八者皆無事於耕，信然，則成周盛時，農之家一，食粟之家九，況虞衡藪牧百工商賈，各又設爲之職，安在於駈而緣南畝哉？

《食貨志》云：「工商亦受田，五口乃當農夫一人。」均是王民，彼獨不受田，又無代耕之粟，一人必不然。《載師》有士田、賈田之類，可見民不盡耕不爲害，不均之害大。

井田。

方里爲井，井十爲通，通十爲成，成方十里，成十爲終，終十爲同，同方百里。以十起數，此井田結甲納稅法。制禄之法，皆以是計，如天子田方千里，公侯田方百里，伯七十里，子男五十里，其法皆以方計，筭數具於《王制》。要知此只計户口輸稅，計户口食禄，筭法合如此積起，非是地段方正，一如紙上之圖。

同地萬井。

四井爲邑，四邑爲丘，四丘爲甸。以四起數，此丘乘法。合六十四井，計五百十二家，通出甲士三人、步卒七十二人、牛十二頭、戎馬四疋、兵車一乘，是謂乘馬之法，以供軍賦。故百乘之家，則合六千四百井，而通出百乘之兵賦；千乘之國，則合六萬四千井，而通出千乘之兵賦；萬乘之國，則合六十四萬井，而通出萬乘之兵賦。「稅以足食，賦以足兵。」起數既別，當作兩項看。

木鐘集卷七

木鐘集卷八

宋陳埴撰

禮記

《王制》封國辨

古者封國之法，計田而不計地。蓋自天子至於五等諸侯，無非計民田之實，而食其租賦，猶後世封邑，計户口而食之，故《王制》自天子之千里，而至於子男五十里，皆言田而不言地，此最爲識古制者。大率田可計而地不可計。古者井九百畝爲一里，故凡謂之方一里者，皆九百畝之田，而八家之租賦也。夫封國之里與分服之里，二者爲法不同。封國之所謂里者，乃田里之里，分服之所謂里者，乃道里之里。田里之里，其法以方而計，即井方一里是也。道里之里，其法以袤而言，如二十五家爲一里之類是也。此無丈數，姑約此大端明之。後儒攷之不詳，往往混二者而無所分别，至謂天下之地圖皆可以開方法計之，如夏之五服，則面方五千里，而開方則爲二十五千里；如周之六服，則面方七千里，而開方則爲四十九千里。不知分服之法，計道里之遠近，而爲朝貢之節；猶今之路程。封國之法，計田里之多寡，而爲賦禄之制，豈可同日語耶？今併指爲田里之里，而以開方法乘之，則九州之内，江淮、河漢、山陵、林麓、城郭、溝池、宫室、塗巷，廣袤綿亘，繽紛交錯，何可以實計邪？既不可以實計，由是創爲三分去一之説，而封國之制皆然。審如此，則平原廣野

與夫山澤險阻之地，例以三分去一之説約之，則必有不均之患。且制禄食租，無可計之實，而姑爲茫昧之約，此豈經界既正，均田制禄之道？故後儒之失，大抵失於以三分去一之説而論田，以積實開方之法而論路。如《王制》以田而定封是矣，而復仍用三分去一之説；言九州之地圖是矣，而復仍用方三千里之説。此攷之不精，殆紙上之陳言，故不得不辨。

《王制》建學法。

古者公卿大夫之子弟以至萬民之子，生八歲而入小學，教之以幼儀之事，十有五歲而入大學，教之以成人之事，此大、小學之所由建也。其謂之國學者，則以教公卿大夫士之子弟，即大、小學之立於國中者。其謂之鄉學者，則以教萬民之子弟，即大、小學之立於鄉遂者。其國學之制，則小學在王宮南之左，大學在郊是也。準諸侯之制。其鄉學之制，則所謂家有塾，黨有庠者，小學也；遂有序者，大學也。其學官之職，則國學掌於大樂正，而大胥、小胥以下，其屬也；鄉學掌於鄉大夫，而州長、黨正以下，其屬也。其教掌之法，在國學則樂德、樂語、樂舞，其凡也；在鄉學則六德、六行、六藝，其目也。其論選之法，在國學則小胥、大胥先簡不帥教者，以告于大樂正，大樂正乃論其秀者，以告于王而官之司馬，曰進士是也；在鄉學則鄉大夫先簡不帥教者，以告于司徒，司徒興其賢者、能者，以禮賓之，而獻其書于王，曰選士是也。其仕進之法，則自國學出者，往往爲王朝之官，所謂適士是也；其自鄉學出者，大抵爲鄉遂之吏，所謂庶士是也。蓋古者貴賤之分明，世家與

編氓，不無貴賤之分，故自少而别異之，而其仕進亦不容無二途。然則士之起於編氓者，其終不得仕於王朝乎？蓋編氓之仕進，又固有二途也。自鄉學而升於司徒，則謂之選士，是已命爲士矣，然由是而仕者，不過於鄉遂之吏，其位之卑，則但曰庶士，其禄之薄，則但曰代耕，其禮之優，則僅免鄉之徭役，而司徒之征，則不能免也。故其願仕乎此者，上之人不强也。何者？六鄉、六遂之吏，自比長而至於閭胥，鄰長而至於里宰，不啻以萬計，安能悉官於司馬而禄之？亦不過就補其民之秀異者，而均之以代耕之禄。其大者稍出於部伍而爲之長，其小者還入於部伍而治其事，正《鄉大夫》所謂「使民興賢，出使長之；使民興能，入使治之」是也。如其不願仕於此者，則自司徒而復升之於國學，曰俊士，然後論選仕進之法，一與國子弟等。此其所以謂之二途也。

「别子爲祖，繼别爲宗，繼禰者爲小宗。」古立法之意如何？

宗法爲諸子之庶子設，恐其後流派寖多，姓氏紛錯，易至殽亂，故於源頭有大宗以統之，則人同知尊祖，分派處有小宗以統之，則人各知敬禰。且如始封之君，其適子襲封，則庶子爲大夫，大夫不得以禰諸侯，故自别爲大夫之祖，是謂「别子爲祖」也。别子之適子，則爲大宗，使繼其祖之所自出，從此直下，適子世爲大宗，合族同宗之，是謂「繼别爲宗」也。别子之庶子，又不得以禰别子，却待其子繼之，而自别爲禰，繼禰者遂爲小宗。凡小宗之適子，服屬未盡，常爲小宗。凡小宗之庶子，又别爲禰，而其適

子又各爲小宗，兄弟同宗之，謂「繼禰爲小宗」是也。大宗是始祖正派，下雖其後支分派别，皆同宗此祖，則合族皆服齊衰九月，初不以親屬近遠論，是爲百世不遷之宗。小宗是禰正派，下親盡則絶，如繼禰者，親兄弟宗之，爲之服期；繼祖者，則從兄弟宗之，爲之服大功；繼曾祖者，再從兄弟宗之，爲之服小功；繼高祖者，三從兄弟宗之，爲之服緦。自此以後代常遷一代，是爲五世則遷之宗。宗法之立，嫡長之尊，有君道焉。大宗所以統其宗族，凡合族中有大事，當禀大宗而後行。小宗所以統其兄弟，如同禰者有大事，則同禰之兄弟，當禀繼禰之小宗而後行。一族之中，大宗只是一人，小宗儘多，故一人之身，從下數至始祖，大宗惟一，數至高祖，小宗則四，此古者宗族人情相親，人倫不亂，豈非明嫡庶之分，有君臣之義，由大宗、小宗之法而然歟？

三昭三穆，與太祖之廟而七，此天子七廟之制也。然「有虞氏祖顓帝而宗堯」，則有虞之時，無以備七廟之數者，何耶？「周人祖文王而宗武王」，世皆有是言矣，而詩人又曰「皇皇后帝，皇祖后稷」者，何耶？

唐虞官天下，必不能備七世之廟，但當堯、舜時，亦須上推其祖考，蓋皆出帝者之裔，不似後世崛起，必有可推者，但今不得而詳耳。始封之君爲太祖，稷、契是也。既以稷、契爲太祖，萬世之下不可祧。即成湯、文王、武王，雖始興之王，不可亦稱太祖，故以宗稱之。廟祖、太祖不祧，所謂「祖有功而宗有德」。

「嚴父莫大於配天。」必如周公郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂以配上帝方可？

先賢疑《孝經》非古書，此類是。郊祀配天爲嚴父，非謂達孝。周公居攝，止爲行禮，不可言周公嚴父，兼主成王而行，則當以武王爲配。若武王時事，則周公未嘗居攝，不當稱周公。

「日在北陸而藏冰，西陸朝覿而出之。」按《月令》，孟冬日在尾，仲冬在斗，季冬在女。斗、牛、女、虛、危、室、壁，正直亥、子、丑，乃北陸也。孟春在室，仲春在奎，季春在胃，奎、婁、胃、昴、畢、觜、參，正直申、酉、戌，乃西陸也。日月右行，故自北而西，夏則南，秋則東，此説已不可易。然《月令》在尾、在斗云者，特其大約耳，亦有先時者，亦有後時者，不必二月也。今開冰必於四之日，抑《左傳》之説，亦姑以西陸而名仲春耶？抑日至北陸即開冰，或先時則於三月之首，姑以四之日言耶？

當以《詩》與《月令》爲按，不當背《詩》而牽合於《左氏》。北陸、西陸之説，於天文家恐未合，自角至箕，爲東方之宿，自斗至壁，爲北方之宿，自奎至參，爲西方之宿，自井至軫，爲南方之宿，日之所在謂之宿可也，而謂之陸，有冬至日行南陸，夏至日行北陸之嫌。蓋以日行而言，則可謂之陸；以日在而言，則止謂之宿。語不的確，曰不指實，故《集註》不取。

「大明生於東，月生於西。」是陰陽之分如此。注曰：「日出東方而西行，月出西方

而東行。」不知月東行之説如何。

日月皆自東而西。「月生於西」者，乃是月落於西，但人以所見新月自西，故以「月生於西」言之。月生既以西言，則是初二、三後，漸自西而東，直至望日則在東，亦皆以人所見爲言耳，其實皆自東而西也。

三代忠、質、文之尚，以經攷之，止言虞夏之質不勝其文，殷周之文不勝其質而已。自董仲舒始有三代忠、質、文之説，太史公又改「質」爲「敬」，當以何爲據？

質者，文之對。以周爲文，則視殷爲質矣。然既謂之質，則已是與文對待，是猶有文了，但視周則較質耳。若夏則全然無文，故質不足以名之，而謂之忠，則一向白直之稱。此古今風氣之間，大勢之趍，相因之變如此，非是定一代之尚。漢儒所尚之説未然，其易「質」爲「敬」者，亦謂其禮主乎敬而文不足。《記》曰：「與其敬不足而禮有餘，不若禮不足而敬有餘。」又曰：「至敬無文。」則敬者，亦質之稱。

周制有升之鄉、升之學以取天下之俊秀，有升之司徒、升之天子以取國子之俊秀。然公卿大夫，皆子弟繼世爲之，獨一太公以草莽致位公卿，乃制度未定之時，亦不知升之學者，爲何等任用耶？

鄉學教萬民，至升之司徒而止。《周禮》獻賢能之書，登之天府可攷。其俊造之士，不從司徒調官鄉遂者，則復升之國學，大樂正即《周禮》大司樂。教之。其法視國子，學成則獻之天子，司馬官之。竊意升於國學，官於司馬者，皆入仕於王朝，同國子之選，不可以鄉學萬民例論。若夫伊、傅、太公之舉，豈在

學校選舉之數？又有甚制度定否耶？

《曲禮》言：「父讎弗共戴天，兄弟讎不反兵，交遊讎不同國。」至《調人》，則有導人使辟之言。如何？

調人，職在和難，謂過誤殺人者，與和之而使辟。若不共戴天之讎，非過誤殺傷之比。

《王制》所以紀三代王者之制，而每兼以虞制，何也？

周立四代之禮樂。

商人尚白。《湯誥》中有「敢用玄牡」一句，玄是黑色。

爾時猶是夏，諸侯用夏禮也。夏尚黑。

「仲尼祖述堯、舜，憲章文、武，上律天時，下襲水土。」晦翁謂兼内外，該本末。

「祖述」者，道法在其中。「憲章」者，法道在其内。「律天時」者，大則顯晦屈伸，小則服食寢處。「襲水土」者，大則坎止流行，小則採山釣水。細底道理爲本爲内，粗底道理爲末爲外。

《王制》以上大夫爲卿，即《左傳》惟卿爲大夫之意。至於序侯國卿大夫之次，乃復有卿與上大夫之別，何耶？

以大夫爲卿，只謂侯國耳，若王朝，則公之下有卿，卿之下有大夫。侯國降於王朝，故以上大夫爲卿，至大夫之中，又自分上、下也。

哀公問政，孔子曰：「爲政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。」此一節是取人

必先修身也。後又曰：「故君子不可以不修身，思修身不可以不事親，思事親不可以不知人。」此一節是修身在知人之後也。相反何故？

自取人而修身，由外而反內。自修身而知人，由內而達外。兩「人」字所主不同，上主文武之人，下主尊賢之人。此章自「仁者，人也」以下，又別起義，「不可不事親」以下，乃旁通，非分前後。

《儒行》果夫子之言否？然其辭似有夸大其君之意，豈夫子欲伸其道，而猶不免於夸大耶？

才讀《論語》，便自見得氣象大小、滋味醇漓迴別。

「還相爲宮」之法。

蓋五音之中，黃鍾爲宮。宮，君也。故黃鍾管最長，聲最重濁，其他聲皆不得過之。至於太蔟以下，林鍾、大呂等律爲宮，則必有餘聲過於宮者，豈免於奪倫之患？元來杜佑《通典》中自有減半聲法，則必無餘聲過宮之患。此乃蔡季通能明之。宋朝樂不用黃鍾爲宮，蓋嫌黃鍾宮聲重濁，而尚輕清，故以下生不去，正是絃急聲絶，惟是黃鍾聲重濁，所以次第生得許多聲去。

宮爲黃鍾，聲爲律，既皆八十一矣，今林鍾六六三十六，徵乃五十四，太蔟八八六十四，商又七十二，何不相合？

此自是筭不著。以九分之寸約之，九寸爲八十一分，六寸爲五十四分，八寸爲七十二分，與五聲之數正相合。必以九約之方可，不可自相乘也。

「知至而后意誠。」程子又謂格物窮理，但立誠意以格之。

程門此類甚多，如致知須用敬，亦是。先侵了正心誠意地位，不是於格物致知之先，更有一級工夫在上，只是欲立个主人翁耳，但常得此心存在，物可從此格，知可從此致。此程子所以言格物窮理，但立誠意以格之。

《大學或問》曰：「致知窮理，但立誠意以格之。」又曰：「入道莫如敬。」愚以爲誠意工夫，乃在格物致知之後。今乃云先立誠意，始去格物，毋乃反經意歟？若以爲敬者，聖學成始成終之事，則「誠意」一節，於八者當無不該，則不當復次於八者之中。經中乃格物而后誠意，不能無疑。

誠、敬二字，貫通動静始末，安有格物致知時，誠意不存？曰我且理會格物致知，當此之時，不知所格者何物，所致者何知。要之欲格物時，且理會此二字爲第一義，自然欲住不得，所格所致方有主人。不然皆妄，到得知至之後，所知之理皆實，則誠敬至此時節，方始事事皆實，氣候既至，合下縝密工夫。故「誠意」之章係「知至」之下，雖是次第如此，又須知其爲一書之關隘、衆條之樞紐方可。

《大學》之道，自格物、致知、誠意做來，則理已無不明，善無不實，以此泛應運用，宜其曲當，而無毫厘之失可論，何緣於「忿懥」、「好樂」，遂有「不得其正」者？至於「親愛」、「賤惡」之僻，此猶淺近，似非所以論明理之學者。借曰毫釐之差，

千里之繆，然則何取於格物致知之功邪？

此時只是隨事警覺明善，涵養工夫已見於格物致知時。所謂知、止、定、静、安，是格物致知時貌象，至正心修身時，須用檢點省察，然後中節，乃是「慮而後能得」。蓋雖是定、静、安，不慮却不能得。自昔聖賢檢身工夫，何有已時？

自格物至於治國、平天下，固是有次第，若説道做此一件工夫都盡了，方可做那一件，則心未正、身未修時，有家也都掉了，從頭到尾，幾時做得盡？

方格物時，世間道理一時都在稱量中，雖履其事，亦是學習到工夫成熟後，方逐一升堂入室，正履其位，是時方是止於至善。

「知止而後有定。」工夫既在知止，則能慮處，莫是又著加思慮工夫否？

稱雖具在，到秤時，須權輕重。尺雖已定，到量時，須度長短。

「天命之謂性，率性之謂道」，莫便是周子《太極》中二五之精妙合而凝，至萬事出矣。「修道之謂教」，莫便是聖人定之以中正仁義，而主静立人極處？

若就大化上看，即無極而太極，天命之性也。動而陽，静而陰，分而爲五行，化而爲萬物，率性之道也。然只就天地五行上看，則如來語。

「道不可以須臾離」，如何？

道只是當行底理。天下事事物物與自家一身，凡日用常行，那件不各有當行底道理？

那曾一歇走離得？才離得，則物非物，事非事，吾身日用常行者，皆非是矣。故道即路之謂也。之燕之越，無非是路，才無路，便是荆棘草莽。聖人之道，只是眼前當然底，一時走離不得，後學求道，只就此上看，不用窈窈冥冥，探索深遠。如此爲道，皆日用而不知者也。

「君子之道費而隱，夫婦之愚不肖，可以與知而能行，及其至也，雖聖人有所不能知、不能行。」❶聖人既做不到頭，則此道之全體，豈終不可得而盡耶？

聖人盡性踐形，於道理上已無虧欠，但究極而言，一物不理，猶爲有虧；一事不知，猶爲有欠。道理亙亙無盡，聖人容有不到處。深言隱處無窮也。

《中庸》「費隱」一章，言聖人不能知、不能行，天下莫能載、莫能破。前輩多云此是至隱妙道，著人力不得。請併與「鳶飛」、「魚躍」説來，因甚著人力不得？

此章言道體流行於天地事物之間，充塞太虛，彌滿六合，無一物而不有，無一事而不周，其用之廣如此，故曰「費」。然其所以然之故，則隱于事事物物之間，元不離乎事物，而不可便指事物以爲言，此太極之理也，故又謂之「隱」。是以聖人言其費用之廣，自其明白坦蕩者言之，則雖夫婦之愚不肖，皆可得而知，可得而行。自其纖悉極至者言之，雖聖人有所不能盡知，不能盡行，

❶《中庸》原句作「君子之道費而隱，夫婦之愚不肖，可以與知，及其至也，雖聖人有所不能知」，只及「知」而未及「行」。

如夫子之問禮、問官名，是不能盡知，如堯舜以博濟安百姓爲病，是不能盡行，然又豈特聖人耶？天能覆而不能載，地能載而不能覆，或雨暘寒燠之失其時，或崩竭震蕩之不得其正，是天地之大，亦有所不能盡，故人猶有憾焉。夫自愚不肖之能知、能行，極而至於聖人天地之所不能盡，而是道乃無乎不在，其用可謂廣矣。是以君子語其大而天下莫能載者，是指天而言也。蓋至大而無外者，天也。天下果何物可以載之？是言其大之極也。語其小而天下莫能破者，是指毫髮而言也。蓋至小而無内者，毫髮也。天下又孰得而析破之？是言其小之極也。大極於天，小極於毫髮，而道無不在焉。是吾道中三、大四至也。凡此，只是説道之「費」處，其體之「隱」，則在其中矣，故不言「隱」，非於「費」之外別有所謂「隱」也。使別有「隱」可見，有「隱」可言，則非體用一源，顯微無間，已不足爲道矣。子思猶懼人之不明也，復舉「鳶飛」、「魚躍」事以實之，謂「鳶飛戾天」，是道之見於鳶也，使魚戾于天，則非道矣；「魚躍于淵」，是道之見於魚也，使鳶躍于淵，則非道矣。萬物之生，各一其性，上下之間，如此昭著，其用豈不甚廣邪？今世儒不察，却謂聖人不能知，不能行，天下大小之道莫能載，莫能破，是道之至者，是道之隱者，至玄至妙，更著人力不得。凡可知、可行、可載、可破，皆非道之極至。此玄妙空寂之談，非吾儒所謂道也。夫有道必有物，無物則無道。鳶之飛，即鳶之道；魚之躍，即魚之道。物各具一太極，物各具一性，所謂信手拈來，頭頭是道，瓦礫有瓦礫之道，稊稗有稊稗之道，莫非太極之流行發見者，又豈別有所謂至隱之道

哉？凡捨物而言聖道之隱者，便不是道也。

「喜怒哀樂之未發謂之中」，則「中」在何處？「既發謂之和」，則「和」內有「中」否？

既是未發，即渾然一理，更有甚處？才發便向落一邊去，雖中也，只喚作和。此問甚有理，是一件大事，不可孟浪說。

既發之和，莫便是時中否？

謂之時中亦可，今且認取「和」字。

發時有中節不中節之分，未發時還有分否？

既是未發，更有何物可分？但有渾然之理在中，不曾倚著耳。此爲有學問人言。若無學問人，未發時昏昏底耳，「中」亦何有？

未發之「中」，則「中」在中；已發之「中」，則「中」在事物。不知此只是一「中」，還亦有二義否？

不倚不偏，是説未發之中。無過不及，是中之在事物者，所謂時中也。「中」無二個，但有既發與未發耳。

明德新民之爲物，知止能得之爲事，其義如何？

物，猶人物之物。事，乃從事之事。就《大學》之書以類求之，如曰物、曰知、曰意、曰心、曰身、曰家國天下，皆物也；如曰格、曰誠、曰正、曰修、曰齊、治、平，皆事也。

「不睹不聞」，乃此心不動之境。既是不

動，却又下戒謹恐懼工夫，莫是太著力否？太著力，則恐反動其心。何以謂之未發之中？

此處猛著力不得，才著力便是動了。雖不著力，然必有事焉方可。前輩謂敬貫動静，正謂此也。戒謹恐懼，却常惺惺法，不爾便白地倒了，否則空空死灰矣。此處如道家爐火養丹法，火冷則灰死，火炎則藥死。

《中庸》十四章言：素其位而無願乎其外。晦翁以張子「無天下國家皆非之理」尤爲切至。意亦與天下無不是底父母相似，雖處貧賤夷狄，皆有當爲底道理，亦不可怨天尤人底意思，未知然否？

張子此語，爲正己不求於人言之。素其位而行，雖同章而意別。父母無不是，天下國家不能皆是，語正相反。

「天下國家可均也」，謂管、晏亦可做。愚恐管、晏人物，當不得一個「均」字去。

一匡天下，糾合諸侯，正是一切强力，均天下國家事。

「君子之道四，丘未能一焉。」晦翁援此證聖人所不能之説。夫四者，乃聖人切身事，如前所援堯舜病博施之類，則聖人有不能處。若此四者，豈真有所不能耶？

只此四者，才處得不恰好，皆未能盡道。前章説聖人不能，即謂此類，見成印證，不待遠求，如博施濟衆，豈真不能耶？或百中遺一，或千中遺十，亦聖人所病也，豈是都做不得？如是認則錯矣。

「忠恕違道不遠」至「勿施於人」一段，是

忠恕之事未到仁者地位。横渠先生曰：以愛己之心愛人，則盡仁。夫謂忠恕爲近仁，則可謂之盡仁，可乎？若曰以愛己之心愛人，乃是人己合一，不待推廣，故可謂之盡仁，然與此地頭又自别。

此因恕而言仁耳。恕是求仁之事，推愛己之心以愛人，恕者之事也；以愛己之心愛人，仁者之事也。「忠恕違仁不遠」，轉一過即仁矣。故横渠以仁言。

「惟天下至聖」言「溥博如天，淵泉如淵」；「惟天下至誠」言「淵淵其淵，浩浩其天」。何以異？

「如天」、「如淵」，猶是二物；「其天」、「其淵」，即聖人便是天淵。《中庸》説到此處至矣，盡矣，向上無去處了。一節深一節，不必分聖與誠。

君子「居易俟命」與《大易》「樂天知命」相似否？

「居易俟命」，學者事；「樂天知命」，聖人事。

「宫爲君，商爲臣，角爲民，徵爲事，羽爲物。」此固是定清濁而叙尊卑。然古人由是而觀政焉，則其嘿相感通處，必有其義，若只以清濁尊卑相當，則亦粗矣。

五聲含此象，必爾方調得律吕。不然，即有臣陵君，子過母，而謂之奪倫矣。此却不比漢儒附會效法之言，實有此事，毫髮不可差也。設或樂聲奪倫，即其國、君、臣、民、物，必有不盡分事，如州鳩、師曠，皆能以此知彼，正是樂與政通。

「宮爲君，商爲臣，角爲民，徵爲事，羽爲物」如何？

《國語》曰：「古之神瞽，攷中聲而量之以制，度律均鍾。」言以聲定律，以律均鍾。而五聲之本，生於黄鍾之律。黄鍾，上生者三分益一，下生者三分去一。十二律，黄鍾最尊，管長九寸，九九八十一分，爲宮；下生去一，得五十四，爲徵；又三分徵數，上生加一，得七十二，爲商；又三分商數，下生去一，得四十八，爲羽；又三分羽數，上生益一，得六十四，爲角。此五聲相生之次也。五聲惟宮最尊，宮屬土，絃最多，用八十一絲，有君之象，故宮爲君。商屬金，以其濁次於宮，絃用七十二絲，如臣能次於君之象，故商爲臣。角屬木，以其清濁中，絃用六十四絲，半清半濁，居宮、羽之中，有民之象，故角爲民。徵屬火，絃用五十四絲，其聲清，有事之象，有民而後有事，事劣於民，故徵次角。羽屬水，絃用四十八絲，其聲最清，有物之象，有事而後有物，物劣於事，故羽次徵。此五聲大小之次也。五聲大小之相次，固本於黄鍾爲宮。若五聲旋相爲宮，則十二律皆可爲宮，非特黄鍾爲宮而已。如應鍾爲宮，則大吕爲商，姑洗爲角，蕤賓爲徵，南吕爲羽，無不皆然。然當高者或下，當下者或高，而有奪倫之患，故立此五象以調之。宮必爲君，而不可下於臣；商必爲臣，而不可上於君。若民，若事，若物，皆當以次降殺，所以律中有以半聲相應者，蓋以其臣或過君，民或過臣，事或過民，物或過事，故不用正聲而用半聲以應之，此八者所以克諧而不相奪倫也。

角聲六十四，下生變宮四十二，餘九分之六。又三分益一，上生變徵五十六，餘九分之八。夫宮、商、角、徵、羽，取象於君、臣、民、事、物者，取其清濁高下以次降殺，而得其倫也。今變宮用四十二絲，而變徵却用五十六絲，清濁不倫，徵反重於宮，如何？

古來只用五聲，在旋宮則爲六十聲。後世以古樂聲太濁，不悦人聽，遂添二變聲，見《國語》。間在正聲之中，變宮四十二絲有奇，居羽之下；變徵五十六絲有奇，居角之下；增二變聲在旋宮，則爲八十四調，漢、唐樂皆用之。庶得兩清聲相間，故樂可聽。

《禮運》言「禮義以爲紀」，繼於「大道既隱」之後。不知大道之世，於「禮義」如何？

禮家謂太上之世貴德，其次方務施報於人，往來之説，故言大道爲公之時，不規規於禮義。禮義乃道德之衰、忠信之薄，大約出於莊老之遺言，非先聖之格言也。

《祭義》曰：「祭之日，樂與哀半。」《表記》曰：「祭極敬，不繼之以倦。」❶如何？

「樂與哀半」之「樂」，乃樂其親之來享，非在外之樂。《表記》之「樂」，則間其敬心矣。

春夏産萬物而假大之也，而《月令》孟夏之月曰「靡草死」。秋冬斂萬物而退藏之也，而《月令》仲冬之月曰「芸草生」。四時榮枯，雖有大分，然一物自爲榮枯，乃

❶「倦」，阮刻本《禮記注疏》作「樂」，據下文答語亦當作「樂」。

物性不齊，在大化中，亦使各正其性命，所以謂之大化，若物物而齊之，則化工小矣。

「地載神氣，神氣風霆，風霆流形，庶物露生。」

神氣，即一氣之神靈不測者，風霆是也。風霆流形于太空之中，所以鼓舞萬物者也，故萬物自之而露生。風霆，即土地山川之氣爲之，故屬地。

《王制》謂「衣服飲食不粥於市」，蓋衣服飲食日用不可闕，豈可不懋遷於市？

古人制市，此物豈宜取之於市？市亦無粥之者。《攷工記》曰：「粵之無鎛也，夫人而能爲鎛也。」正此意。

律呂旋相爲宮，五聲分君、臣、民、事、物，是如何？

自黃鍾至應鍾，總謂十二律，而半爲陽律，半爲陰呂，此律呂之分也。宮爲君，商爲臣，角爲民，徵爲事，羽爲物，此五聲之序也。初有五聲耳。自十二律旋相爲宮，於是有六十聲矣。初有五聲之正聲，自宮之有增變宮，徵之有增變徵，於是有八十四調矣。律呂隔八生子，上生者三分益一，如林鍾生太簇，自六寸上生爲八寸也；下生者三分去一，如黃鍾生林鍾，自九寸下生爲六寸也。古史謂陽必下生，陰必上生，若拘此法，則十二月之律，無比次降殺之序，以之候氣，則氣不應矣；以之制樂，則樂不和矣。故鄭康成有重上生法，自黃鍾生至蕤賓，則陽反生上，陰反生下，六五而終矣。其比次降殺之序，可用以候氣，可用以制樂，乃天然之法，非巧筭所能爲者。且五聲

之本，生於黃鍾，絲最多而聲最濁，則黃鍾固爲宮矣。若五聲旋相爲宮，則十二律皆可爲宮也，如大呂爲宮，則夾鍾爲商，仲呂爲角，夷則爲徵，無射爲羽，黃鍾爲變徵矣。十二律之回旋，固生生而不窮，若徒以正法相生，依正聲而用，則五音奪倫，君弱臣强矣，民尊臣卑矣，若事物一切奪倫而無統矣。故杜佑旋宮法於是有正聲焉，有子聲焉。正聲用其全，子聲用其半，庶幾五聲協比，無相奪倫也。如黃鍾爲宮，下六律以正聲應，凡五，惟變徵用子聲耳，以見黃鍾爲諸律之母，有大君之象。若他律爲宮，則下六律各不用正聲應，卒用子聲減半法相應，以見不敢正敵黃鍾，有隆殺之義焉。然黃鍾至尊，或反見役於他律者，蓋諸律當權用事，則黃鍾雖尊，亦當降下以相從，但不用正律耳。蓋正律非他律所可役使，止可役使子律耳，以見君有常尊也。然旋宮之法，正律亦用減半以應者，蓋宮常爲君，商常爲臣，角常爲民，徵常爲事，羽常爲物。子無過母之法，臣無高君之理。必用減半法以折之，則清濁高下以次相比，無奪倫之患，所謂金聲玉振，終始條理也。先儒不知此法，故律聲不諧，古樂遂廢。要之鄭康成之重上生，杜佑之減半法，真圓機之士，非紙上之空言也。

十二律上下相生法，何謂夫妻、子母？

黃鍾、太簇、姑洗、蕤賓、夷則、無射，此陽律也。大呂、夾鍾、仲呂、林鍾、南呂、應鍾，此陰呂也。律所生者常同位，呂所生者常異位，故曰律娶妻而呂生子也。六律六呂，十二時位焉，乾坤之六爻位焉。故子者，陽數之始也，黃鍾生焉，是爲乾之初九，至於六，

陽盛於無射，則爲上九矣。未者，陰數之始也，林鍾生焉，是爲坤之初六，至於六，陰盛於仲呂，則爲上六矣。且黄鍾之初九，下生林鍾之初六，同是初位，是爲夫婦。林鍾之初六，上生太簇之九二，初與二異位，是爲母子。太簇之九二，下生南吕之六二，同是二位，是爲夫婦。南吕之六二，上生姑洗之九三，二與三異位，是爲母子。姑洗之九三，下生應鍾之六三，同是三位，是爲夫婦。應鍾之六三，上生蕤賓之九四，三與四異位，是爲母子。蕤賓之九四，下生大吕之六四，同是四位，是爲夫婦。大吕之六四，上生夷則之九五，四與五異位，是爲母子。夷則之九五，下生夾鍾之六五，同是五位，是爲夫婦。夾鍾之六五，上生無射之上九，五與上異位，是爲母子。無射之上九，下生仲吕之上六，同是上位，是爲夫婦。大率同位娶妻，隔八生子，上生者三分益一，下生者三分去一。古史謂陽必下生，陰必上生，若拘此法，則十二月之律，無比次降殺之序，以之候氣則不應，以之制樂則不和，故鄭康成有重上生法，自黄鍾生至蕤賓，陽反上生，陰反下生，五下六上，以序降殺，以之候氣則應，以之制樂則和，視古法爲有用之律矣。

「率性之謂道。」吕氏謂人受天地之衷以生，梏於形體，又爲私意小智所撓，故與天地不相似，而發不中節，必不失其所受於天者，然後爲道。晦翁云：程子之論率性，正是就私意、人欲未萌之處，指其自然而言。若吕氏所云，則所謂道者，又在修爲之後，而反由教而得之。竊意未率之初，既有此性，已具此道，吾特因而

率之，則由性而之教者，皆道也。

「天命之謂性，率性之謂道。」此兩句是懸空説，未著人事在，至「修道之謂教」，方始謂人。率性，謂萬物之生，各有一性，如牛有牛之性，馬有馬之性，牛必穿鼻，馬必絡首，牛不可爲馬，馬不可爲牛者，各循其理之當然而不可易，是謂率性之道。先儒於此三句，只就人性起頭，或者不見天地大化，故其説性、説道、説教，皆不周普流通，此晦翁所以不取。

「率性之謂道。」

莊、老云串牛鼻、絡馬首，以爲聖人皆遏其性而不出於人性之自然。伊川曰：「這意思真見得率性道理，牛鼻不可不串，馬首不可不絡，以牛之首而絡得乎？以馬之鼻而串得乎？亦因其性而率之，斯謂之道。陰有陰之性，陽有陽之性，五行二氣亦各有性，至於魚之性則順乎水，鳥之性則順乎山，各有其性，夫道若大路然。」又云：「人率循其人之性，物率循其物之性，萬有不同，各一其性，而不相假借，此即人、物各有當行道理，故謂之道。」此只懸空説，在不要作聖人安行順理説。如牛必穿鼻，馬必絡首，各有所率之性，各有當行之道，豈只是聖人事？未説到聖人在。

「天命之謂性。」

天命流行，付與萬物，人得之而爲人之性，物得之而爲物之性。此兼義理氣稟而説性，不露芒角。而夫子、孟子、諸子之言性，盡在其中矣。

程子曰：「中，所以狀性之體段，猶天之

圓、地之方也，故謂天圓地方則可，謂方圓足以盡天地，則不可。」晦翁謂喜怒哀樂未發，則性也。愚意亦謂性與中一物耳。自天之所命，則謂之性；自四者之未發，則謂之中。若如程子所論，豈謂性是虛物，中是著實些個？其不同或在此？

四者未發，當此境界，即是人生而静處，故晦翁指此爲性。蓋發則爲情，非以中爲性也。中，只是狀其未發之時體段，如此若便以中爲性，則是稱圓爲天，稱方爲地，而可乎？

「不偏之謂中，不易之謂庸。中者，天下之正道；庸者，天下之定理。」然惟中，故可常，常處便是中，終非兩端物事。

理會得時，萬理總是一理；未理會得時，萬理各是一理。今日方理會未好，滚合説混沌話，❶中不可爲不易，庸不可爲不偏。界截條限，逐一商量。

「不覩不聞。」晦翁謂喜怒哀樂未發之初，至静之時也。當至静之時，不知戒懼之心何處著落？

此問最精。前輩於此境界最難下言語。既是未發，才著工夫，便是發了，所以只説戒謹恐懼。蓋雖是未發之初，體已含具萬用在此，不比禅家寂如空如，所以惺惺，主人常在冥漠中照管，都不曾放下了。蓋雖是持守體段，却不露痕跡。

當不覩不聞而戒懼。愚謂如鑑之照物，

❶「滚」，元刻本、明刻本作「衮」。

當不照時，光自常存，不可欺以姸醜，上蔡惺惺法者，豈謂此乎？

若如此説，則是他自常存了，何用戒謹恐懼？ 道理固自常在，但人須用提撕照管，不可謂目無覩，耳無聞，一齊都放下也。若釋氏之地，則一齊都放下，空空底，没些事。吾儒政不如此，須當此地常自惺惺地也，此地又太著力不得，著工夫自知。

不覩不聞，若無恐懼，則是槁木死灰，全無知覺。此心既無知覺，到得發時，却是外面更生一道理也。《中庸》大意雖不在是，然説持養話頭，認此意如何？

便是此話頭執著不得，才説知覺持養，即成已發，雖必有事，而不可正其心。此際如灰裏養火，冷灰中煖火自在，不宜撥著，才撥著則見火矣。

「君子之道費而隱。」且説道理費處，已該一「隱」字意，下面又添一個「隱」字來，還是再有「隱」道理否？

形而上者爲道，形而下者爲器。道即器，器即道，何用分上下？ 程先生曰：「須著如此説，此語要人理會，理會得時，即是一物。」

「致中和」一段。《章句》云：「自戒懼而約之，則極其中而天地位；自謹獨而精之，則極其和而萬物育。」愚意戒懼謹獨時，中、和未判，混然一理。未審戒懼何爲致中工夫，謹獨何爲致和工夫？

動息有養，此《中庸》精密工夫。戒謹於不聞不覩之時，此即未發時工夫。謹獨於隱微之時，此即既發時工夫。若曰致中，除戒

懼一條，何以見其致處？若曰致和，除謹獨一條，又何以爲致？血脉相承如此。此「致」之一字，最是工處。

「君子和而不流，中立而不倚。」和與物同，何疑於流？中立無所依，又何疑於倚？

中立者，四邊虚，剛立不住，易得求倚，惟强有力者，不假倚，自然中立。

「鳶飛」、「魚躍」一章。程子謂：「必有事焉而勿正心之意同。」

鳶飛、魚躍，是道體流行顯見，徧滿亘匝，只是無人領會得。要領會得時，除是有孔子等氣象，方參得透。今世做工夫，人心却不曾放去，又多失於迫切；正在勿助長。不做工夫，人心裹自在，又却都没一事。無事而忘。此皆不是水止鑑空之體，所以參不得天地妙理。

「君子以人治人，改而止。」張子曰：「以衆人望人則易從。」其説顯然，如何？

衆人之説，即「天生烝民」、「凡厥庶民」之謂，亦是將他共有道理治他，乃天理人倫之類，若以蠢蠢昏昏爲衆人，非聖人意。

「忠恕違道不遠。」程子所謂「動以天」言，如何？

曾子言忠恕與子思不同者，蓋聖人事，即「維天之命，於穆不已」，「乾道變化，各正性命」，所謂「動以天」也。子思正言學者事，只是施諸己而不願，亦勿施於人，是動以人耳。此處當置局東西面説。

「鳶飛戾天」一章。程子謂此一段是「子思喫緊爲人處」，是如何？

大要不要人去昏嘿窈冥中求道理，處處平平會得時，多少分明快活。

《中庸》言自誠，必先學問而後力行。《大學》言明德，必先格物致知而後正心誠意。是則博學之功，誠入德之門。至説修德方説講學，而遷善、改過等事又反在修德之後言之，何歟？

修德、講學、遷善、改過，四者明如日星，不用無端繳繞，只合逐條自勘，當從頭做去也得，從尾做去也得，中間起頭亦得。

二十二章以天道、人道間見迭出，是如何？

道理縱横，説之無盡，如何立定樣範，都要一般面目？只合逐章體認，如天道、人道，才不費力處，便是天道；才著力處，便是人道。

晦翁謂生知安行者，主於知而爲智；學知利行者，主於行而爲仁。夫生知，固可以知言，而安行，何以主於知？利行，固可以行言，而學知者，何以主於行？

《論語》論進修之序，皆先仁而後智。《中庸》論氣禀之殊，皆先智而後仁。謂仁人爲聖人者，以進修言也；謂上智爲聖人者，以資禀言也。《中庸》既以智爲聖人，則生知安行，皆聖人之事，安行所以屬智；既以仁爲賢人，則學知利行，皆賢人事，學知所以屬仁。凡《中庸》人品之論，各有所屬分配，自有並行不悖處。

至聖以德言也，至誠以道言也，德非道莫能爲，故凡見於日用者，皆道也。即經綸天下之大經，立天下之大本，既歸之至誠；至於溥博淵泉而時出之，又歸之於至聖，何也？

聖者，靈通變化之稱，人道之極功。誠者，真實無妄之謂，與天同德也。經中凡説天德處，必曰至誠；凡論人倫之至處，必曰至聖。

《中庸》追王之旨，晦翁以爲推己及人，而混喪祭而言。莫便是人各伸其情於父母否？

伸情於父母處，獨齊衰之喪上同於天子，其他各有限節等殺，不可盡伸也。

文王，追王者也。何《中庸》言追王而不及文王？

據此，却似文王生已稱王與？《詩》中「受命作周」，《武成》處語亦類此。但先儒堅謂不然，當以孔、孟之言爲斷。三分有二以服事殷，取之而燕民不悦，則勿取。是時大勢已成，只不伐商耳。

《中庸》言追王太王、王季、文王爲周公，而《武成》所稱太王、王季、文王，或以爲追王是武王。果周公乎？武王乎？又如《武成》稱王，❶皆後來史臣之文。

《周禮》之文，皆周公所制，追王是文、武之意，故《中庸》言周公成文、武之德，以制此禮。

❶「如」，元刻本、明刻本作「知」。

好學近乎智，力行近乎仁，知恥近乎勇。此三「近」字體認未甚親切。

全此理者爲達德，近此德者爲入德。

「其次致曲，曲能有誠。」有誠處比誠者地位如何？

此語不要大看，未是統體誠處，乃是逐節逐曲推致，各造誠實地位，直到下面惟天下至誠爲能化，方説全體誠處。

程子解「鳶飛」、「魚躍」一章曰：此是「子思喫緊爲人處，活潑潑地」。指何理言？

若是一物生見解，人便指直是道理，所以活潑潑；智睿不生，只是鳶、魚，所以死搭搭。

「率性之謂道，修道之謂教。」

率性不要作工夫看。物性自然，各有所由行之路，如牛是牛之性，馬是馬之性，飛潛動植，各一其性，而不可移換，便是率處。若牛作馬，馬作牛，飛者潛之，動者植之，即是違其性，非物之所謂率性矣。

《中庸》六章言「舜其大知也歟！執其兩端用其中於民」，而不及「庸」。又十三章言「庸」而不及「中」。何也？

此書從頭至尾，句句是中，句句是庸，不要摘字看，才如此看，自此至此説「中」，自此至此説「庸」，是尋行數墨之學。

自格物至治國、平天下，是有次第。道在於謹獨，抑不知戒謹恐懼？還是毋自欺？須從上面起，抑戒謹恐懼即是毋自欺境界？

戒謹恐懼與謹獨，是兩項地頭。戒謹恐懼

是自家不覩不聞之時，存誠養性氣象如此。謹獨是衆人不聞不覩之際，存誠工夫如此。《中庸》兼已發、未發説，故動息皆有養。《大學》只就意之所發説，故只防他罅漏處。

「誠意」章所謂「自欺」，與下文「小人閒居爲不善」，有分別否？

才萌欺心，便落小人漩渦中，可畏之甚。

或問曰：敬，若何而用力？ 程子嘗以「主一無適」言之，嘗以「整齊嚴肅」言之。其門人謝氏則有所謂「常惺惺法」者，尹氏則有所謂「其心收斂、不容一物」者。

「敬」字本不用解注，但操存此心，常令存在，便是「主一無適」。「惺惺法」與「整齊嚴肅」之語，共是扶起主人翁，不令放倒耳，不用他引證，引證便死了，只自驗看。

或問曰：但爲氣質所拘，人欲所蔽，則有時而昏，然其本體之明，則有未嘗息者，故學者當因其所發而遂明之。 如何是明德之所發？

良心、善性，時有隙光半點自發見處，如見孺子而惻隱，感霜露而怵惕，雖未嘗學問人亦有。 但常人不能體認，不能擴充，俄頃又放過了，所以終身昏昏底。

意實，則心實矣。 然或但知誠意，而不能密察此心之存否，則又無以直内而修身也。 夫心、意未嘗相離也，意特心之所發耳。 以《章句》之旨觀之，毋乃心自心，意自意耶？ 密察此心，不知又將一個心密察耶？

本是長匹無縫底物事，聖賢欲人警悟處剪

下，逐段向人看，理會得時，仍是長匹無縫，不曾剪斷。密察之間有味，即密察處便是心，更復何處外討一個來？前輩有以心使心語，此喫緊示人處，要人領會。

忿懥、恐懼、憂患、親愛、賤惡、畏敬、哀矜、傲惰，此數者，皆由七情中出。《大學》之七章以上四者釋正心，八章以下釋修身。何所區別？

總是七情之動，一則心與事應，一則身與人接。但前章主事而言，於事上有所滯著，則於心裏有病，心裏有病，則其脉過於身，身受病，則其脉過於家。但正心一條説理細，修身一條説理粗。

「傲惰」之説。《或問》言「傲惰，凶德也」。以其先有是心，不度所施，而有傲耳。若因人之可傲而傲之，則是常情之宜，有事物之當然。

傲惰，所疑極是，本無兩種傲惰，但人有此僻，多不知覺，既知覺，則當消磨去之耳。《曲禮》「傲不可長」是也。

「必忠信以得之。」《章句》云：「循物無違謂信。」晦翁嘗謂以實之謂信。此乃以「循物無違」言，何耶？

古語：「言有物而行有常。」物，即實事也。據實事而言，大者依他大，小者依他小，實有五分便依他五分，實有十分便依他十分，是謂循物無違，是謂以實之謂信。

格物致知，疑與記誦博識相近。伊川説格物爲誠意之本，明道謂記博爲玩物喪志。

格物致知，研窮義理，心學也。記誦博識，口耳外馳，喪心之學。二事正相反，猶言溫故知新可以爲人師，記問之學不可爲人師。

「是故欲明明德於天下者，先治其國」數句，皆以「先」言，獨「致知格物」一句，乃以「在」言。恐上數條，一節是一節，部位分明，如升堂了，方入室，下條如著衣便不寒，喫飯便不飢，是貫串工夫。

此節工夫貫串，不比其他科等。

「人之其所親愛而辟焉」一章，終未見「身與物接」意思。

接此五種人，便有此五種僻，豈不是「身與物接」？

晦翁謂悠久即悠遠，兼內外而言。如何？

「不息則久」，是誠積於內；「徵則悠遠」，是誠積於外。下却變文爲「悠久」，則是兼上文內外而言。

「悠遠則博厚。」不知此「博厚」主內而言邪，抑主外而言邪？

自「徵則悠遠」而下，皆主效驗之積於外者言之。

木鐘集卷八

木鐘集卷九

宋陳埴撰

春秋

《春秋》書「元年春王正月」。或謂用周正，然周雖正朔未嘗易時、月。商之元祀十有二月，明月不可易，秦之元年冬十月，明時不可易。今以爲用周正，則時、月皆舛矣。或謂用夏正，則是夏之正月，而何以爲王之正月？或以爲夏時冠周月，則周之正月，乃夏之十一月，安可謂之春？是時又皆舛矣。且建寅而又建子，不幾有兩，造化反覆，殊不可曉。不知果當出何說。

周事今不可攷，但以秦事觀之，可見繫周事者也，當只改其建正，不當改其書法。今秦既書冬十月爲歲首，即周以冬十一月書之可知。秦自十月、十二月之下，仍書正月，即周正月，即周之書法可知。所謂行夏之時者，乃是將周曆書重與排過，從他正月爲始。胡文定摭商、秦書法爲證，已是得之。但云以夏時冠周月，則不成法度矣。但書災異事，與今說不合。語不可曉，缺之無害。

《左傳》驪姬譖群公子一段，末云：「晉人謂之二五耦。」注云：「二耜相偶。」不知古今耕二耜相偶如何。

古人耕法，不用牛而以兩人代，一人代之，則力不足，必兩爲耦則可，故或謂之耦耕，或謂之並耕。耜，即今之犁頭也，廣五寸。耦耕，則用二耜，兩其五寸，故其耕之處深

廣一尺，晉人所以有「二五耦」之譏。

曲沃武公之并晉國也，天子不能正之，而復命之，是天下壞亂久矣。温公獨以壞禮自三晉始，何耶？

周室壞法亂紀，自入《春秋》來，已下儕於列國，如交質子事，《左氏》不責鄭以亡君臣之分，只責其信不由中，蓋當時看了此等事，只作尋常事體看，更復説甚名分事？ 釐王封曲沃武公爲晉侯，非是國之號令，猶能行於諸侯，負簒弑之罪，自知不容於諸侯，故厚賂周室以求長安本邑耳。當時若尚有王法，安得無忌憚若此？ 温公欲發大義於一書之首，故借名分以明之，其中辭語有失契勘耳。《通鑑》以三晉爲一書之首，故大其義以繩之，未爲合事實也。

《左傳》：「公入而賦：『大隧之中，其樂也融融。』姜出而賦：『大隧之外，其樂也泄泄。』」莫是詩否？

此即是詩，當作春秋時二章詩看，然而不可不明訓詁。古詩不過如此，若訓詁不明，安知「隧」爲何物耶？ 隧，地下路也。

閏法，《左氏》謂履端於始，舉正於中，歸餘於終。可將《正義》攷否？

《書》云：「期三百有六旬有六日。」《疏》云：「一歲三百六十有五日四分日之一。」言六旬者，舉成數而言耳。按：《左傳正義》曰「天三百六十五度四分度之一」，已寫在《六經總論》中。

宋宣公舍與夷而立弟穆公，厥後亦舍子馮而立與夷。《左氏》釋傳謂：「君子曰：

宋宣公可謂知人矣，立穆公，其子饗之。」是取其傳賢不傳子。至《公羊》乃云：「宋之禍，宣公爲之，故君子大居正。」與《左氏》相反。如何？

宣公舍子立弟，固是擇賢，況兄弟相繼，自是殷法，未爲失正。《公羊》以成敗論人，歸咎宣公，不知殤之不君，正使當下便立他，其禍尤速。宋之禍，不起於兄弟之争，自是殤之不君爾。《左氏》謂宣公知人，固是謂立弟而子享，若以成敗論，當宣公之時，豈逆覩其立我子耶？

齊威以四十餘年之經營，而齊之霸業一傳遂斬。晉文以一年之亟就，而晉之霸業終春秋而不替。或謂齊得孝公以嗣位，不若晉得襄公，而靈、成、景、悼，昏昧滋甚，何能長有諸侯耶？

晉自文公之後，不成霸業，是時乃楚莊稱伯。敗晉于邲。楚衰，晉悼復伯。自悼公以後，晉、楚同主夏盟。宋之會至申之會，則天下之大勢又在楚而不在晉矣。

《春秋》之作，始於無王，終於無伯。止齋先生謂天下之無王，鄭爲之也；天下之無伯，齊爲之也。夫當時列國，皆此等人，而獨歸罪於二國，何耶？

以其嘗敗王師，故曰無王自鄭始；以其嘗伐晉，故曰無伯自齊始。

晉獻公欲廢太子申生而立奚齊，荀息不能正君之非而能守君之命，里克、丕鄭欲從君之義，而不從君之惑，二者孰正？

效荀息不得，猶刻鵠不成尚類鶩；效里克不得，則畫虎不成反類狗矣。

隱公攝位，何故得列於十二君？歐公有論。

隱、桓俱非正嫡，但隱長而桓少，則隱之受國於先君，正也，乃欲遜于桓，此即非禮之禮，有類子噲之事，宜其自貽伊慽。三傳不辨長幼之分，又從而成桓之志，名之曰攝。夫既君其國矣，國人又已君之矣，何攝之有？

子糾，兄也。小白，弟也。《春秋》以子加糾，則諸侯繼世在喪之稱也。《集註》謂小白兄而子糾弟，未審何據。

公殺糾，不稱子。胡文定公主《公》、《穀》義，其所按之辭曰：「史稱周公誅管、蔡以安周，齊桓殺其弟以反國。」故《集註》祖之。

《春秋》吳越之争始於何時？更敗前後？凡幾。

昭六年，楚通越以困吳，吳、越之兵争始於是。定十四年，吳會黄池之歲，吳之極盛也，而越滅之，《春秋》於是終焉，以爲天地之大變。哀元年，吳嘗滅楚矣，而《春秋》不書，豈以其卒能報吳耶？

哀之十年《傳》「絳縣老人」事，史趙曰「亥有二首六身」，未曉其説。

「亥」字，古寫較横些，其字頗類算子位，故史趙借此字以寓算數，如今不用下畫於旁，但横看，便如四個算子位，此是滑稽伎倆，見晉之諸子皆曉算法，皆能隱語。「絳縣老人」豈是不識？故作隱語以使人測耳，却被師曠一口測了，曰是七十三年，師曠又不下算，却只説是魯會承筐之歲，狄戎伐魯之年，以示算法，亦謂無人能測識者，不知士

文伯一見而決爲之。《箋注》云：此二萬六千六百六旬也。文伯非術數之家，其敏又在師曠、史趙之上，所以見晉多博聞之士，多精算之家，一談論之頃，而數美具焉。

僖九年，宰孔言齊侯「東略之不知，西則否矣」。如何？

齊威既南征北伐矣，東西則未能遠略也。宰孔意其伯業將衰，決然不能西略，若東略則未可知耳，故語晉不用憂西，以晉在西故也。

楚子問鼎，王孫滿辭，楚兵乃去之。然是謂楚兵之去，則周之天命必未改耳。使楚子果欲多上人，豈文辭所能折？

來說卜世、卜年爲假說之詞，只王孫滿陳義如此，楚安得不折服？楚莊有志齊桓、晉文之事，桓、文未能改，楚莊敢遽無分乎？猶可以義折也。

先儒嘗以胡文定夏時冠周月之說最爲不是，且舉「日南至」與「秋大水、無麥苗」一兩事辨明之，復不明載其用夏時、周時。未審《春秋》所書災異事，果用夏時耶？周時耶？

夏時冠周月，不是道理。《春秋》全是夏時，只除了隱元年冬十一月、十二月不書，從他春正月排去，直到卷終然，便是夏正。若用周正，則隱元年當云冬十一月，今只除此兩月不書耳。此說甚長。聞之蔡西山云：「書災異，皆應夏正，如僖末年書隕霜不殺草，梅李實見，是夏十二月分明。」

韓宣子適魯，見《易》、《象》、《春秋》，曰：

「周禮盡在魯矣。」釋者謂仲尼上遵周公之遺制，下以明將來之法，則《春秋》固周禮所寓。彼《易》，卜筮書也，未知與周禮何合。

《周易》雖卜筮常用，然掌在太易，屬之太史，侯國想無此官，亦無此書，故其卜筮、繇辭見於列國者，各不與《周易》同，如僖公十五年秦伯伐晉之筮。又晉嫁伯姬之筮。自是一項占書。今《火珠林》類是。獨周史以《周易》見陳侯，莊二十二年。與魯穆子之生，昭五年。南蒯之叛，昭十二年。穆姜之出，襄九年。凡《周易》，魯所筮，皆《周易》正文。以此見《周易》，唯周與魯有之，列國占筮，皆是俗法，惟魯與周正法，故韓宣遂謂周禮在魯，與晉之《乘》、楚之《檮杌》、魯之《春秋》同。

木鐘集卷九

木鐘集卷十

宋陳埴撰

近思雜問附

《近思録》載「一陽復於下，乃天地生物之心」。先儒以静爲天地之心，不知動之端乃天地之心。又説陽始生甚微，安静而後能長。既以動爲陽之始，復又指安静言之，何耶？

一陽復於地下，即是動之端，但萌芽方動，當静以候之，不可擾也，故卦《彖》言「出入无疾」，而《象》言「閉關息民」。蓋動者，天地生物之心；而静者，聖人裁成之道。

「德不勝氣，性命於氣，德勝其氣，性命於德。」

義理不勝氣稟，則性與命皆隨氣稟中去，所以多不善。若義理勝氣稟，則性與命皆向義理中來，所以爲善。德謂義理之性，氣謂血氣之性。學問之道無他，不過欲以義理勝血氣。

夏建寅，爲人統；商建丑，爲地統；周建子，爲天統。檢《律曆志》看，太簇是正月，位於寅，爲人統；黄鍾是十一月，位於子，爲天統；以林鍾爲地統，合位於丑，在十二月。今以《月令》攷之，則林鍾位於未，在六月，何也？

林鍾固是六月。六月即十二月之衝，陽管用正月，黄鍾、太簇。陰管用其衝，大吕。必如

是方得全律。黄鍾九寸，太簇八寸，林鍾六寸，餘皆奇分。大率陽全陰半，陽以一爲一，陰以二爲一，故乾三畫，坤六畫。此真至之理，不可不講。

赤子之心與未發之中同否？

赤子之心，只是真實無僞，然喜怒哀樂，已是倚向一邊去了。如生下時便有嗜慾，不如其意，便要號啼，雖是真實，已是有所倚著。若未發之中，却渾然寂然，喜怒哀樂都未形見，只有一片空明境界，未有倚靠，此時只可謂之「中」。要之赤子之心，不用機巧，未發之中，乃存養所致。二者實有異義。

變、化如何分别？

變，如鳩化爲鷹，雀化爲蛤，正欲脱離舊殼。化，則已脱離舊殼了，見鷹而不見鳩，見蛤而不見雀，痕迹俱泯矣。

晦翁嘗疑日月右轉，不是以爲天行至健，一日一夜一周，却剩一度。日一日一夜恰好，月則不及十三度有奇。與曆家所推大段相反。不知何所見而云耳。

天行日剩一度，出鄭康成。日月俱左旋，聞横渠有此語。但曆家用簡捷超徑法巧算，須用作右旋，却取他背後欠天零數起算，故日只作行一度，月作行十三度有奇，庶簡捷超徑，易布算也。

人説性，便分善惡，而心之善惡，不曾説。性是心之骨子，性既如此，則心不假言。

明道曰：「在人爲性，主於身爲心，心發

於思慮謂之情。」如此則性乃心情之本，而横渠則以爲心統性情，如何？

心居性、情之間，向裏即是性，向外即是情。心居二者之間而統之，所以聖賢工夫只在心裏著到，一舉而兼得之。横渠此語，大有功於後學。

血氣之性與氣禀之性同否？

「生之謂性」、「食色，性也」，是血氣之性。荀子性惡，揚子性善惡混，韓子三品，與《論語》性近習遠、上智下愚之説，皆是氣禀之性。血氣之性，是於氣禀中獨指知覺、運動、悦色、嗜味言之，尤爲卑下。

伊川説穿牛鼻，絡馬首，是率性之道。夫牛有牛之性，馬有馬之性，彼固自率其性耳，若穿牛、絡馬，乃是聖人裁成之道。竊慮此當是修道之教。

不是自家穿絡他，乃是物性各有不同，牛必須穿鼻，絡首則非其性矣；馬必須絡首，穿鼻則非其性矣。是他物性各自有由行之路，如此即不干聖人事。設使牛而可絡首，馬而可穿鼻，則是不由物性，乃由聖人矣。

張子曰：「窮理盡性，則性天德，命天理。」此義如何？

有氣質之性命，有義理之性命。由德上發者爲義理，由氣上發者爲氣質。雖有禀賦不同，苟能學問以充之，謂窮理盡性。則向之得於氣質者，今也性皆天德，命皆天理，所謂善反之，則天地之性存焉。

程子説性與孟子不同。

性者，人心所具之天理。以其禀賦之不齊，

故先儒分别出來，謂有義理之性，有氣質之性。仁義禮智者，義理之性也；知覺運動者，氣質之性也。有義理之性而無氣質之性，則義理必無附著；有氣質之性而無義理之性，則無異於枯死之物。故有義理以行乎血氣之中，有血氣以受義理之體，合虚與氣而性全。孟子之時，諸子之言性，往往皆於氣質上有見，而遂指氣質作性，但能知其形而下者耳，故孟子答之，只就他義理上説，以攻他未曉處。氣質之性，諸子方得於此，孟子所以不復言之；義理之性，諸子未通於此，孟子所以反覆詳説之。程子之説，正恐後學死執孟子義理之説，而遺失血氣之性，故并二者而言之，曰論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。程子之論舉其全，孟子之論所以矯諸子之偏。人能即程子之言而達孟子之意，則其不同之意不辨而自明矣。

韓退之以三品言性，果與夫子上智下愚不移之説合否？

三品之説，略似《論語》性近習遠。

明道謂學者爲氣所勝，習所奪，只可責志，往往即孟子「持其志，無暴其氣」之謂。自家這裏，心自有所守，如何爲氣所勝、習所奪？

學者爲氣稟所拘，習俗所制，不能擺落纏繞，只爲做人無立志，不自强爲善，不願作向上人，遂落在旋渦中，無由拔出。學者須是立志爲先。此志乃孟子「尚志」之「志」。

目視耳聽，此氣質之性也。然視之所以明，聽之所以聰，抑氣質之性耶？抑義

理之性耶?

目視耳聽,物也。視明聽聰,物之則也。來問可施於物,則不可施於言性。若言性,當云好聲好色,氣質之性;正聲正色,義理之性。義理只在氣質之中,但外義理而獨狥氣質,❶則非也。

「經」、「權」二字如何分別?

經,猶秤衡,銖兩斤鈞,一成畫定。權,即秤錘,隨物低昂,以求合於銖兩斤鈞。

五,皇極之道。程子以「極」爲時中,晦翁謂之至。同否?

極者,至盡無以加之辭,本不訓「中」字,中是無偏倚、無過不及之稱,各有所當。前儒秤尺猶疏,晦翁加密矣。

伊川曰:「中」字最難識,須是默識心通。又曰:中不可執,識得,則事事物物皆有自然之中。

此乃時中之中,初無定體,隨時處中,即所謂權也。中不中,只在毫釐之間,非理明義精,不能到此。

程子以權即經,而以反經合道之説爲非。晦翁引孟子説,爲經、權亦當有辨。

權,乃權衡之權,即隨物以取平者。古人借此「權」字,以秤量事理,即所謂義之宜,即所謂時中也。既曰義與中,又何嘗自反經來?但以變通從時,求合於經,不可直謂之經耳。

❶「狥」,元刻本作「徇」。

造化。

天地造化萬物，萬物露生於天地之間者，皆造化之迹也。是孰爲之耶？鬼神也。造化之迹，猶言造化之可見者。非粗迹之迹。于今一禽一獸，一花一木，鍾英孕秀，有雕斵繪畫所不能就者，倏忽見於人間，是孰爲之耶？即造化之迹，鬼神也。

何謂「鬼神者，二氣之良能」？

鬼者，陰之靈；神者，陽之靈。

晦翁謂月加子午，則潮長。未識其說。

此説不可曉。今海居者，但云月上潮長，月落潮退。誠驗其言，是乃月加卯酉，方位非子午也，朔日之潮可驗。朔日月與日會，日才出卯方，即潮長，才入酉方，即潮又長。是月與日相隨出没。

月本無光，借日以爲光。此先儒之通論。然月過中於天，而日行於地之下，則月何以爲光？借曰四面空虛，故日從空中照出日光，既四面合照，則月當常圓，何爲復有虧缺？

爲地浮在天中間，上下四方皆空虛，只有茫茫無畔邊岸底水，水即氣。所以謂之太虛，故日雖入地，其光迸出，與太陰之氣相感，但月去日有遠近，故光有盈缺，近日則光小，遠日則光大。

日食之變，精於數者皆於數十年之前知之，以爲人事之所感召，則天象亦當與時盈虧？

日月交會，日爲月掩，則日食。日月相望，月與日亢，則月食。自是行度分道，到此交

加，去處應當如是。曆家推算，專以此定疏密，本不足爲變異，但天文才遇此際，亦爲陰陽厄會，於人事上必有災戾，故聖人畏之，側身修行，庶幾可弭災戾也。

《集註》云：「管仲之德，不勝其才；子產之才，不勝其德。」

功大而器小，是德不勝才。惠而不知爲政，是才不勝德。

明道以記誦博識爲玩物喪志，如何？

徒記誦該博而理學不明，不造融會貫通處，是逐其小者，忘其大者，反以無用之物累其空明之心，是爲玩物喪志。

明道謂學不言而自得者，乃自得也；有安排布置者，皆非自得也。安排布置，須是見於施設。以安排布置爲非自得，如何？

安排布置，非是見於設施，謂此心此理未到純熟兩忘地位，必有營度計慮之勞，逆施偷作之病，才到自得處，則心便是口，理便是心，心與理忘，口與心忘，處處安行自在，默識心通，不用安排布置也。

橫渠云：「文要密察，心要洪放。」何者爲「文」？

文，謂節文之文，如周旋中規、折旋中矩之類。雖甚嚴密，不少舒放，然心裏却甚泰然。

在禮，外事用剛日，內事用柔日。祭先聖用上丁，社稷用上戊。此唐開元制也，至今用之。不知用戊、用丁何義？

外事，謂祭天地、社稷、山川及兵戎之事。内事，謂祭宗廟及冠婚、學校之事。社稷用戊，固剛日。古用甲日，洛邑方用戊。釋奠用上丁，乃柔日，主於文也。《夏小正》及《月令》已用之，唐因之耳。武學用戊，主武也。《毛詩》「吉日維戊，既伯既禱」是也。上丁釋奠，是開元禮。

伊川曰：「在物爲理，處物爲義。」又曰：「在義爲理。」何如？

理對義言，則理爲體而義爲用；理對道言，則道爲體而理爲用。

古今風氣人物之異。程子謂氣有淳漓自然之理，有盛則必有衰。既是衰了，還有淳時否？

有大盛衰，有小盛衰。大盛衰則三代不似唐虞，秦漢不似三代，晉宋不似秦漢，隋唐不似晉宋；小盛衰則商初勝如夏末，周初勝如商末，漢初勝如周末，晉初勝似漢末，唐初勝如六朝之類。

横渠云：「多聞不足以盡天下之故。」其旨如何？

此言記問之學，雖博而有限；中窒故也。義理之學，至約而無窮。中明故也。

晦翁説仁爲愛之理、心之德。如何？

愛是情，理是性，心統情性者也。單説「愛」字與「心」字，猶是就情上看，必曰愛之理、心之德，方和性在裏面。是愛之所以爲愛、而心之所以爲心者也，是之謂仁。前輩謂心爲穀種，能生處即是他所以爲穀種處，故桃杏之核皆曰仁。孔門不曾正説仁之體

段，只説求仁、爲仁之方。孟子方説怵惕、惻隱處，以狀仁之體段。又説仁，人心也。須認得仁爲人心，方見仁著落，所以不仁之人，全無人心，醫者以手足偏痺爲不仁，最是名狀得好。既無人心，問他恁麽羞惡、恭敬、是非。仁包四端，即此可見。心如穀種，所以生處是性，生許多枝葉處便是情。心亦是有形影底物事，情亦是有形影底物事，獨性無形影。

明道云：「天地間只有一個感與應而已。」莫是動静無端、陰陽無始底話？一往一來，一屈一伸，一闔一闢，一晝一夜，一寒一暑，無處不是此兩扇物事。有感必有應，所應復爲感，所感復爲應，備此三句，方是無端無始意。蓋「感」、「應」二字，貫通陰陽動静，謂陽動爲感固可，謂陰静爲感亦可，謂陽動爲應固可，謂陰静爲應亦可。蓋今日之晝，固起今日之夜，而今日之夜，又起明日之晝，天地間不過如此耳。

朱子解《太極圖》云：「乾男坤女，以氣化者言；萬物化生，以形化者言。」竊疑乾男坤女，非止言人，凡陽之屬，皆男也；陰之屬，皆女也；氣化之初，萬物已在其中矣；萬物化生，非止言飛潛動植，凡人，亦萬物之一形，形化之後，人在其中矣。

氣化，謂未有種類之初，以陰陽之氣合而生。形化，謂既有種類之後，以牝牡之形合而生。皆兼人、物言之。

爲人、爲己如何？

爲己，是真實無僞。爲人，只是要譽近名。

聖人此言是就他源頭上分別出來。今學士大夫謂爲己不求人知，而求天知。才說有求天知，意便不是爲己。爲己者，只是屈頭擔重擔，不計窮達得喪也。

仁者，偏言之只一事，兼言之則包四端。四端皆心之德，頭面迥異。仁既是愛之理，則義、禮、智亦當謂之理，四者皆當用工夫，然孔門大率多去仁上著力，何耶？

所謂愛之理，是偏言之，將四端分作四去看，截然界限，不可相侵；心之德，是兼言之，將四端只作「仁」字看。仁爲善之長，猶家之嫡長子，包貫得諸子，故獨以理言。以心德言，須見移在諸位上用，不動方是詣理。

晦翁以三代而下，皆人欲而非天理。且如漢文帝資禀純粹，如何斷以人欲？

晦翁此言，止謂秦漢而下，不曾有徹底理會學問人，其中好者，只是天資粹美，暗合聖賢，元不從學問中來。文帝是。若似此人主，更從學問中徹底理會，便是湯、文以上人。

王、伯如何分別？

司馬温公無王、伯之辨。要之，源頭只是「王」、「伯」兩字，以其爲天下王，故謂之王；以其爲方伯，故謂之伯。以王天下言之謂之王，猶伯之爲伯也，未見其美玉珷玞之辨。後來制字有不備，故「伯」字有「霸」字，「王」字只是「王」字，點法爲之，然「伯」字亦無詐力之義，故言三王，以其王天下也；言五霸，以其伯諸侯也。自其有三王之至公，有五霸之智力，而後有王霸、是非、誠僞之分。故今之言王、霸之分者，當以

《孟子》「德行仁」、「力假仁」爲正。

「無將迎」如何？

人心如鏡，物來則應，物去依舊自在，不曾迎物之來，亦不當送物之去，只是定而應、應而定道理。

「空積忽微」如何？

言起空立數，以求忽微之數也，如四分度之一，起空立四分於內，取其一。積却是積疊，如説五寸三分二之類。

「誠無爲，幾善惡。」誠爲太極，幾之動爲陰陽，陽爲善，陰如何便是惡？

陽大陰小，陽貴陰賤，陽明陰暗，陽清陰濁，有善惡之類焉。周子此言，是以人心説太極，當其誠實無妄，此實理即爲太極，才動便善惡生焉。幾者，動之微。蓋欲於其萌動而蚤辨之，使之有善而無惡也。

夏尚忠，商尚質，周尚文，此固各一代之所尚。然使其不易代，則夏將終於忠，商將終於質，周將終於文？不知時節既變，聖人如何區處？

自是三勢如此，不是三代聖人開國之初，揭個樣範要人如此。

橫渠曰：「未知立心，患思多之致疑。」

立心，持敬之謂。先立個主人翁了，方做得窮理格物工夫。

或問明道曰：「出辭氣，莫是於言語上用工夫否？」曰：「須是養乎中，自然語順。」若如須欲於外面著力，加修辭之功，

是如何？

「出辭氣」，「出」字著工夫不得，工夫在未出之前。此是靜時有工夫，故才動，道理便在此。動時自有著工夫者，如修辭、安定辭之類。

「由太虛，有天之名；由氣化，有道之名；合虛與氣，有性之名；合性與知覺，有心之名。」如何？

凡古書言天處，皆指理而言，非但謂蒼蒼者。凡古書言道處，皆主物而言，非但謂空空者。故横渠以太虛、氣化釋之。凡說性處，雖主氣，必帶理，此皆古人制字之深意。當作如是看。

「性中具仁、義、禮、智，道德」如何

行是四者即爲道，得是四者即爲德。

「乾爲大，坤爲至」。

大者，尊辭。至者，親辭。所謂尊天而親地也。

「忿」、「慾」二字爲人害最大。《損》之《象》曰：「君子以懲忿窒慾。」然喜、怒、哀、懼、愛、惡、慾，君子以爲人情。夫情出於性，性出於天，則是天之付於人者，亦有不善耶？

喜怒發而中節，則爲和，發不中節則爲害。此事全在當人，責天不得。山下有澤，《損》「君子以懲忿窒慾」，只奉行此語。

伊川謂致知在所養，養知莫過於「寡慾」二字，往往寡慾則知無不盡。

程子以持敬爲入德之門。蓋欲格物致知，

須是心常存在才可，所以有寡慾之説。恐引出心向外去也。

《集註》：「成德以仁爲先，進學以知爲先。」意者學以智爲先，莫是知至、至之之説否？「成德以仁爲先」，其義未解。

進學是施功時，則智先於仁，由明至誠也。成德是收功時，則仁大於智，誠則能明矣。

明道曰：中者，天下之大本，唯敬而無失最盡。則中不過是個「敬」字，才敬便是中否？

當喜、怒、哀、樂未發之時，便著甚工夫？才著得力，便是發了，所以先賢當此境界，不是無工夫，又不可猛下工夫，只是敬以直內，即戒謹恐懼意，敬不喚做中，敬而無失，方是中。無失，即不偏倚之謂。

或問九章謂「有諸己，不必求諸人」，以爲求諸人而無諸己，則不可也。無諸己，不必非諸人。以爲非諸人而有諸己，則不可也。

爲經文有以己求人、以己非人之嫌，却自己才有善，便去求人之善；己才無惡，便去非人之惡；不是君子反躬意思。故先賢下此一轉語，方見全是爲己。大意謂欲責人，先須責己，不是才責己了，便責人。此君子、小人，爲己、爲人之分，毫釐間耳。

程子曰：「明善爲本，固執之乃立，擴充之則大，易視之則小，在人能宏之而已。」聖賢工夫，只此兩端，在《論語》則爲博文約禮，在《大學》則爲致知誠意，在《中庸》則爲擇善固執，在《易》則爲知崇禮卑。能擴充

此二事，即作聖之資；若輕視之，所以爲下愚也。

循物之性與率性之道如何？　愚謂實有此道，便是信。不知然否。

循物無違之謂信。信主人言，言貴有物，如物有五分，便言五分，物有十分，便言十分，是謂循物無違。如以道言，實有便曰有，無便曰無，循物無違也。與率性之道不同。

堯夫解「他山之石，可以攻玉」：「玉者，温潤之物。若將兩塊來相磨，必磨不成，須是個粗物，方磨得出。譬如君子與小人處，爲小人侵凌，則修省畏避，動心忍性，便是進道之階。」由堯夫之言，則是與不正人居，亦可以正乎？

學道人處處是進道之機，逆境處進人益峻，是他自做小人，吾輩却因他做君子。《老子》云「不善人者，善人之資」，亦此意。先賢此等處訓人真切，但當三復受用。

「天開於子，地闢於丑，人生於寅」，如何？

此謂太朴始散之初，三才所生之序如此。子是玄冥之方，氣自玄冥中始開，丑則其形見露矣，故地於此而闢。寅則見露尤著，故合氣與形，而人於是乎生。今百物所生之序亦如此，皆從子上生起。

明道云：「人之爲學，忌先立標準。」何謂「標準」？

標準，猶言限格。學問既路頭正了，只劄定脚根，滔滔做去，不可預立限格，云我只欲如此便休。今世學者，先立個做時文、取科

第標準，横在胸臆，煞害事。

《遺書》云：「天地生物，各無不足之理。常思天下君臣父子，有多少不盡分處。」既曰「無不足」，如何又有「不盡分處」？

天理本無不足，人自虧欠他底。

「無妄之謂誠，不欺其次矣。」無妄、不欺，相去還如何？

無妄是實理自然如此，可以説天與聖人；不欺是欲實其心，只可説學者。

陽者，陰之根；陰者，陽之根。不知周子以陽具於陰静内，陰具於陽動内，還是説陰中有陽，陽中有陰，還是説陰了陽，陽了陰，乃若水爲陰而生於陽之變，火爲陽而生於陰之合，又何也？

陽生陰，陰生陽，猶今日之晝，固生今日之夜，而今日之夜，又生來日之晝。晝之根在夜，夜之根在晝，所謂互爲其根也。根者，生之義，二氣無判然兩截之理，本只一氣，分而爲二名耳。陽變生水，即天一生水也；陰合生火，即地二生火也。

氣行於天，質具於地，則是有氣便有是質，氣如是，質便如是。以氣而語，其行之序則木、火、土、金、水；以質而言，其生之序則水、火、木、金、土。氣之序如此，質之序如此，願聞其旨。

五行始生謂太極流行之後，自氣而成質，自柔而成剛。水最柔，故居一；火差剛，故居次；至木至金至土，則浸堅剛，故《洪範》與《易》言所生之序皆如此。氣則成四時之序，即五行之序也。今更不須問所生之序，

此太極剖判之初也。

「動静無端，陰陽無始。」「端」與「始」如何分別？

端，頭也。物之圓環者無端，中則有端矣。始者，終之對。二氣循環不已，故無端；運行不歇，故無始；不斷，故無端；無終，故無始。

《近思録》明道言：「中有主則實，實則外患不能入。」伊川云：「心有主則虛，虛則邪不能入；無主則實，實則物來奪之。」所主不同，何也？

有主則實，謂有主人在内，先實其屋，外客不能入，故謂之實。有主則虛，謂外客不能入，只有主人自在，故又謂之虛。是知惟實，故虛。蓋心既誠敬，則自然虛明。

《近思》云：「學不能推究事理，只是心麄。至於顔子未到聖人處，猶是心麄。」如何？

心麄，是暗處多，明處少，故只見得明白道理，若精微處，則分析不去，只爲有寸而無分也。聖人心如百分秤，謂體統光明，渣滓渾化，故分毫處皆照。顔子未到渣滓渾化地位，猶未免有暗處，故謂之心粗。

《樂書》云：「自仲尼不能與齊優，遂容於魯，雖退正樂，以誘世作五章以刺時，猶莫之化。」未審「五章」可得而聞否。

「五章」未聞，恐如過河聞趙鞅殺鳴犢而作詩以哀之，韓文公後補之爲《琴操》。未知然否。

明道先生在澶州，日修橋，少長梁，曾博求之民間，後因出入見林木之佳，必起計度之心。因戒學者心不可有一事。毋乃死灰其心耶？

只爲滯著在胸次，雖事過之後，猶復萌動，正所謂心有好樂，則不得其正。若事往即化，則得其正矣。

橫渠云：「精義入神，事豫吾内，求利吾外也。利用安身，素利吾外，致養吾内也。窮神知化，乃養盛自致，非思勉之能强，故崇德而外，君子或未之知也。」如何？

研窮義理之精微，至於入神，即是義理浹洽純熟，心胸間悦豫潤澤，是事豫吾内也。豫吾内者，乃所以利吾外也。此語解「以致用也」一句。利用安身，謂資物之用，以養其身，使氣體之間，安舒順適，是素利吾外也。利吾外者，乃所以養吾内也。此語解「以崇德也」一句。橫渠釋《易》四語，謂皆是内外交相養，平生得此受用。其下云，皆釋《易》下文。

伊川説心本善，發於思慮則有善有不善。思慮從心生，心若善，思慮因何有不善？

思慮以交物而蔽，故有不善。

龜山説聖人縱心，聖人無心。不知心如何縱，如何無得。

此異教語。先儒墮落其中而不知。要知古無縱心語，無心，則有之，止謂無計較之私心耳。

伊川撰《明道行狀》曰：「盡性至命，必本於孝弟；窮神知化，由通於禮樂。」性命

孝弟，伊川已作一統底事看了。不識神化禮樂，當如何看。

兩句皆由粗至精，由學者至聖人，謂本是一串道理，但須還踏實蹵底做起。本孝弟而盡性至命，此行之極至；通禮樂而窮神知化，此知之極至。佛氏盡性至命矣，而不本於孝弟，則行之過也；莊氏窮神知化矣，而不通於禮樂，則知之過矣。

横渠學堂右書「訂頑」，左書「砭愚」。伊川曰：「是起争端。」不知如何是起争端。

一銘中言義理匼匝，正好講量，却不於血肉上理會，乃於皮膚之外起意，豈非頑不知訂、愚不知砭耶？ 横渠憫俗學頑、愚，故以此立齋。吾友以此問余，以此相詰，非起争端耶？

「仁者，右也；道者，左也。仁者，人也；道者，義也。」

仁與道，猶身之左右體，一息相去離不得，但仁主利愛，故以右言，取其便順也。右體順。 仁者，人也；古語不必説。道者，事物當然之路；義者，事物當然之理，故以道爲義。此皆漢儒無理之言，不妨作如此觀。

「鬼神，造化之迹。」

神氣、雷霆、風雨、霜露，皆迹也，鬼神尸之。

「非明則動無所之，非動則明無所用。」

有足而無眼，則欲動而何之？ 有眼而無足，則雖明而何用？ 此義取之《噬嗑》致知力行、夾截並進之説。

明道以記誦博識爲玩物喪志，謝顯道聞

之不服。是耶？非耶？

明道是明睿内照，故書無不記，却不是記問上做工夫。此語正欲點化顯道，惜其爲記問所障，領會不去。

嘗聞伊川先生曰：「動以人欲之私。」然則如之何則可？

應舉求合程度，此乃道理當爾。乃若不合程度，而萌僥倖之心；不守尺寸，而起冒爲之念；此則妄矣。應舉何害義理？但克去此等妄念，方是真實舉子。

周濂溪云：「養心不止於寡慾，蓋寡焉以至於無。」

此謂私慾耳。克去私慾，當自寡而至於無。若飲食男女之慾，發而中節者，是義理之當然，雖大聖不能無，濂溪即非寂滅之謂也。

程子曰：「冬至一陽生，却寒，正如欲曉而反暗也。陰陽之際，亦不可截然不相接，厮侵過便是道理。」天地之間如是者極多，「艮」之爲義，終萬物，始萬物，此理最妙。

大率陰陽消長之理，一氣不頓消，不頓長，欲消之氣，却侵帶些在初長之中；初長之氣，却侵帶些在欲消之中。大凡寒暑晦明之交接頭處，須兩下侵帶些，所以《艮》居八卦之終，宜只是止萬物，然分於東北之間，一頭接《坎》之殺氣，固是終萬物；一頭接《震》之生氣，又爲始萬物。蓋《震》，豈能頓生？惟於殺氣未盡之時，已是侵帶些子氣了，故至《震》方，發生也。

伊川言四德之元，猶五常之仁，偏言則一

事，專言則包四者。夫元之統亨利，正是一元之氣統此三者。不知仁統義、禮、知、信如何？

仁爲四端首，乃衆善之長。人有是仁，則謂之人；無是仁，則不足以言人。故曰仁者，人也。言人所以爲人者，以有此理耳。義、禮、智皆從此分出。義者，宜此者也。禮者，履此者也。智者，知此者也。所以包四端。

伊川曰：「以功用謂之鬼神，以妙用謂之神。」

氣歸爲鬼，屬陰；氣伸爲神，屬陽。此以陰陽之功用言。若偏言神處，即以陰陽不測之妙言。

程子曰：「有感必有應，凡有動，皆爲感，感則必有應，所應復爲感，所感復有應。」這個道理還作麽生？

太極動而生陽，此感也。動極而静，静而生陰，此應也。静極復動，此所應復爲感也。動極復静，此所感復有應也。大率陽爲感，則陰爲應；陰爲感，則陽爲應。一陽一陰，互爲感應。此言循環無端之理。

周子曰：「愛曰仁。」程子曰：「愛自是情，仁自是性。豈可專以愛爲仁？」程子學周子者也，何故議論迥别？

善言性者，必有驗於情，故孟子以惻隱爲仁之端。周子以愛言仁，皆是借情以明性，若便以愛爲仁，則是指情作性，語死不圓矣。韓子博愛之仁是。

明道曰：「上天之載，無聲無臭，其體則

謂之易，其理則謂之道，其用則謂之神，其命於人則謂之性，率性則謂之道，修道則謂之教。」

前三句主《易》言，如一陰一陽之謂道；後三句主《中庸》言，各有分付頓放處。

程子曰：「學《詩》不求《序》，猶入室不由户。」則《序》，實《詩》之綱領也。今或以爲子夏，或以爲漢儒。程子又曰：「《詩》小序，要之皆得大意。」晦翁乃不取小序，何耶？

晦翁出於諸老先生之後，有集大成之義，故程子有未盡處，至晦翁而始成。

仁者必有知覺，知覺何可以盡仁哉？仁者特有之耳。竊以爲才言知覺，已入智中來。

程門雖有以覺言仁，然不專主此説，其他話頭甚多，上蔡專主此説，故流入禪學去，所以晦翁絶口不言，只説愛之理、心之德。此一轉語，亦含知覺在中，可更思求。

朱子言人形生於陰，神發於陽，五常之生，感物而動，陽善陰惡，又以類分。竊疑繼之者善，成之者性，則陰曷爲便謂之惡耶？《通書》言「柔善爲慈、順、巽，惡爲懦、爲邪佞」，則陰柔之中，亦自有善惡也。今遽以陰爲惡，所以可疑。

陰陽以氣而言，則爲匹敵，無非正氣；以類而言，則有貴賤，用分淑慝；故陽爲君子，陰爲小人，陽主善而陰主惡者，皆以類也，自有並行不悖之理，難執一方一面死定説也。

明道云：「以己及物，仁也；推己及物，恕也。」伊川先生又曰：「仁，所以能恕，所以能愛。」是則恕，乃仁之發見。然質之明道所云，則以己及物，尚有事於推乎？恕之得名，只是推己之義，然所以能推己者，爲人心有是仁也，若元無是心，何處推得來？

《西銘》之書，似無親親之殺。

程子曰：「《西銘》理一而分殊，墨氏二本而無分。」

明道謂學者能識仁體，實有諸己，只要義理栽培，如講求經義，皆栽培之意，若仁之在人心一耳。不學之人，獨無仁乎？

識得仁體，謂滿腔子是惻隱之心，既體認得分明，無私意夾雜，又須讀書涵泳義理，以灌溉滋養之，不爾便枯燥入空門去。

「退藏於密。」程子曰：「密，是用之源。」朱子云：「不可窺較之謂密。」程子説得輕些。「密」字如何看？

此是「幾事不密」之「密」，未與物接之時，無聲無臭，無視無聽，此密也。

伊川每見人論前輩，則曰：「汝輩且取他長。」愚謂長處可法，短處亦可鑒，兼論何害？

後輩於前輩，便有少長之分，此皆前輩風流所以助成仁也。

横渠曰：「由太虚，有天之名；由氣化，有道之名；合虚與氣，有性之名；合性與知覺，有心之名。」何謂也？

四者本是一理，但所由之名異耳。從太虛上看，則謂之天，天爲太極是也。從氣上看，則謂之道，一陰一陽之道是也。從虛與氣合上看，則謂之性，天命之性是也。從性與知覺合上看，知覺是血氣動物，則謂之心。其實一理耳。

七情裏，愛與欲如何？

愛者惡之反，欲者愛之流。

有無，本不足以謂道。周子必曰無極而太極，何也？

此語爲未識太極者設，恐人著相尋求此物也。今以説道，説太極，皆似懸空中有一物，高掛在事物形器之外閃鑠底。似此見解，須用腦上著一穴也。

程子曰：「静後見萬物皆有春意。」如何？又問：此還是指聖賢而言否？

觀物内會，静者能之，固是聖賢如此。吾人胸次，豈可不見此境界？静却不分聖賢。

晦翁謂凡物其間自有天理、人欲之辨，而不可以毫釐差。若未能分別天理、人欲頭面如何？大意恐是如程子所言，峻宇彫牆，本於宫室；酒池肉林，本於飲食。

先王制其本者，天理也；後人之流於末者，人慾也。凡物之天理、人欲，皆可倣此推之。

五峰曰：「天理、人欲，同行異情。」此語儘當玩味，如飲食男女之欲，堯舜與桀紂同，但中理中節即爲天理，無理無節即爲人欲。

伊川言：「窮理，非必盡窮天下之理。」又

謂非止窮得一理便到。又云格物者，非必謂欲盡格天下之物，但於一物上窮得盡，其他可以類推。

只格一物，便是致知，雖曾、顔不敢如此道。晦翁曰：「日格一物，積久自有豁然貫通處。」此道儘著玩索，日格一物，豈是只格一物？積久貫通，到此境界，即明睿洞照，不待物物盡窮矣。

横渠曰：《乾》之九五「飛龍在天，利見大人」，乃大人造位，天德成性，躋聖者爾。若夫受命首出，則所性不存焉。

横渠此語，不要做得時位大人看，要做孔夫子看，所謂君有君用，臣有臣用，聖人有聖人用，學者有學者用。此善學《易》者如此。若只指《乾》爲堯、舜、湯、武用，則不識《易》矣。

横渠曰：「陟降庭止，上下無常，非爲邪也；進德修業，欲及時也。」在帝左右，所謂欲及時歟？陟降庭止，何以謂上下無常？在帝左右，何以謂進德及時？

一陟一降，初無定所。此言上下無常，而常若有所見於庭，真見有物臨之者，豈非存誠無邪之驗耶？在帝左右，天理無時去離吾身，豈非進修欲及時耶？

伊川曰：「人心常要活，則周流無窮，而不滯於一隅。」

提撕醒覺之意。

伊川曰：「盡性至命，必本於孝弟；窮神知化，由通於禮樂。」不知孝弟何以能盡性至命，不知禮樂何以能窮神知化。

盡性至命，窮神知化，皆聖人事。欲學聖人，皆從實地上做起，升高必自下，陟遠必自邇，此程門切實之學，積累之久，將自有融液貫通處，非謂一蹴便能。

天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬事而無情。

心以宰物言，情以應物言。此先儒用字最精處，移換不得。

「鬼神，造化之迹。」又曰：「二氣之良能。」

鬼神，只陰陽屈伸之氣，所以爲寒，爲暑，爲晝，爲夜，爲榮，爲枯，有迹可見，此處便是鬼神。蓋陰陽是氣，鬼神是氣之良能流轉活動處，故曰良能。

十二律相生，是以陰陽分上下，定損益。五音相生，亦有上下。

生之者爲母，生者爲子，即是陰陽。

道至於聖人，極矣。然禹、湯、文、武、周公之措置，未嘗或同，或時不同，故措置不容不異。乃若諸子論性，豈係於時？

聖賢之所同處，非依本畫葫蘆之謂，斟酌損益，各當於義理耳。才各當於義理，則湯、武之征誅，與堯、舜之揖遜，天地相反，不害爲同也。蓋堯、舜揖遜，義理當揖遜；湯、武征誅，義理當征誅；但得義理長在，所以異而同也。若諸子論性不同，又不可以此論。是其學問有醇疵，故義理有同異，若都到純粹地位，則義理所同，亦無不同也。

邢和叔問伊川：「一日三點檢如何？」夫

能點檢固是好。

此學人言語，不知如見肺肝。一日三點檢，閒時何處去？此語與「三省」言語霄壤異。

《文中子》曰：「化至九變而王道明。」不知所謂「九變」者何如。

此以「《簫韶》九成」推之，樂所以象治功之成也。舜樂既九變，則舜之化亦九變矣。《文中子》問答可見，如《武》之樂六成，則武之化亦六變。

「游氣紛擾，合而成質者，生人物之萬殊；其陰陽兩端，循環而不已者，立天地之大義。」

上兩句説五行，下兩句説陰陽。五行交錯，故生萬有之不同；二氣循環，故兩儀終古不息。

程子曰：「天地之正氣，恭作肅，肅便雍也。」

此必是解「肅時雨若」。一身之氣，與天地相應。

《文中子》曰：「諸葛亮而無死，禮樂其有興乎！」《近思録》程子亦以此許之。敢問：孔明自比管、樂，使果能興復漢室，恐未必便能興禮樂如三代。

孔明是天資帶得，又從學問中攛出來，據他用事行師調度，若當升平之時做出，必須光明，不止漢唐人物。

「與仁同過，然後其仁可知。」過者，人之所辟也，如何便知其仁？

與仁同過，如唐太宗之處兄弟，與周公之處

兄弟，均是過也。但周公之過，光明正大，而無私心，終不離乎仁；太宗則陰賊傾危，純是私慾上行，仁心已不在矣。

《太極圖》如何言水而木，木而火，火而土，土而金，金又水？

水，得氣之初，陽氣一動，便蒸潤，便生水；既蒸潤，便萌達，便生木；既萌達，便盛勢，便生火；火既盛，便剥落，便生土；土既剥落，便堅硬，便生金；金既生，依舊又能生水。到春來，即萌蘖發生，到夏來，都長茂，秋冬都收藏，而堅勁，又至一陽來，依舊又生水。蓋非歸根，則不能發達，乃生生不窮之理也。

無極。

無之極，乃有之極，惟其無中有有，故少刻方生得這陰陽五行，若無許多有在裏面，如何有許多發出來？以手閉太極，指無極言，這個只是無。復以手閉無極，指太極言，這個便是無極中有底。復以手閉無極、太極，指五行言，這個便是無極、太極。其於男女，太極；萬物，太極也。太極，所謂「沖漠無朕」，此之謂也。

太極分陰陽，圖上太極之左右，各一重足矣，何以三爲？

這便是循環無端處，反覆其手而言，陽了陰，陰了陽，何曾窮已。

木鐘集卷十

木鐘集卷十一

宋陳埴撰

史

三代治天下，曰井田，曰封建，曰肉刑。後世變井田爲阡陌，變封建爲郡縣，變肉刑爲鞭笞，而末流愈不勝其弊。今欲追復舊制，於斯三者何先？

復古，惟唐得之，世業、府兵、六典、建官，分畫措置，最有法度，其不傳遠者，非作法之不善，自是家法不正，無賢子孫耳。先儒謂必有《關雎》、《麟趾》之化，而後可以行《周官》之法度，古人所以兢業寅畏、左規右矩者，正欲立個人様，以爲守法之地耳。

攷漢選舉法。

漢選舉法，有孝廉，有明經。自爲曹椽於郡國而太守察之，則爲孝廉；自爲博士弟子於太常而學校舉之，則爲明經。今觀孝廉一科，自漢初已有，如家貧無行，不得推擇爲吏，其鄉閭之公論如此。至文帝時，孝廉之科雖設而萬家之縣猶無應令，蓋有人則舉，無人則止，猶未有定法也。自武帝初，令郡國各薦一人，則始有定法矣。當時猶且闔郡不薦，至勤詔書督責，則士之自重難進如此，而梅福亦議漢以三代之法取當世之士，則薦孝廉之法，猶有三代鄉里舉選之遺意。漢之得人，大抵如此。明經一科，自武帝立五經博士，置弟子五十員，令二千石謹擇可者，常與計偕詣太常受業，一歲一

課，其通一藝以上補文學掌故。及公孫弘變更之後，勸之以官爵，枝葉日蕃，迄於始元之間，增弟子員滿百人，又增至三千人，明經始濫於弘之變更矣。至於賢良、方正、茂材，號爲特舉，皆詔而親策之於庭。今攷一時人物，自董仲舒猶不免科舉之累，況晁錯、公孫弘、杜欽、谷永之徒，依違附會，殆無異於明經之科，其不逮孝廉遠矣。自東漢之末，察廉之法壞，覓舉之請行，故左雄限年之請，令諸生試家法，文吏課箋奏，覆諸端門，課其虛實，以觀其能異，而孝廉覆試之法，自此始矣。大抵漢初任人不任法，所以選舉皆實意，惟賢是用而已；漢末任法不任人，所以選舉用私意，兹其所以弊也。

南北軍辨。

先儒多以中尉爲北軍，以《表》有中壘校尉，掌北軍壘門故也。疑是内外相司察處。以衛尉爲南軍。至郎中令，不知其所領爲何。竊按郎中令，所領皆郎從，正是環宫宿衛之士。與古國子同。武帝以儒生不足仗，又置一項親兵，若羽林、佽飛之屬，正屬於郎中令審爾，則環衛重兵，無如南軍衛尉所領，乃郡國番上宿衛之數。中尉非宿衛，❶呂氏南北軍皆宿衛。

南北軍皆環宫宿衛之兵。南軍屬於郎中令，武帝改光禄勳。所謂掌宫掖門户是也。其衛士即諸郎爲之，《表》云掌守門户，出充軍騎。多或至千人。多子弟及儒生。武帝增置期門及羽林軍，以六郡良家子爲之，多亦至千人。始尚梟勇武力矣。以上並見《郎中令表》。北軍屬於衛尉，

❶「衛」下，原空一字，今删去。

所謂掌宫門屯衛兵是也。其衛士乃郡國之民更番爲之，歲常轉至一萬人，新故送迎，率常二萬人在道。武帝初年省其半。見《武帝紀》。衛尉屬官有候官、司馬等，蓋寬饒嘗爲之，極能撫循衛士，及一歲，盡當更，衛士數千人願復留一年以報寬饒德。見本傳。則衛尉所領爲番上之士可知。南北軍雖領於二卿，郎中令、衛尉。而列將軍實爲主帥，故吕后欲爲難，使吕禄以上將軍居北軍，使吕産以相國居南軍。文帝新即位，夜拜宋昌爲衛將軍，兼領南北軍。則知二軍領於列將軍者，其正也；其以相國分領者，以吕禄才弱故爾。大抵北軍重於南軍，故平、勃止得北軍，足以定大難。吕氏既失北軍，雖有南軍，無能爲矣。或者不察，乃以衛尉爲領南軍，中尉爲領北軍。按周勃既得北軍，便令衛尉無納吕産殿門，則衛尉隸北軍可知。中尉掌巡徼京師，乃督察長安盜賊事，王温舒嘗爲之，所治皆長安豪猾，全無一事關於宿衛。或者又以京城諸屯兵以校尉之屬。爲北軍。按吕后既以禄、産領二軍，臨終戒之以據兵衛宫無送喪，則二軍皆屯衛宫禁可知。又周勃既入北軍，便迤邐去殿門，入未央宫，則知爲宫門衛兵無疑。南北軍力，心膂爪牙之寄，一則以子弟郎從爲之，一則以郡國之民更番爲之，用見國家一體，兵民一致，必如是而後可以肅環列壯帝居矣。

又漢舉選法。

漢史，上而天文、地理有志，次而禮樂、刑法有志，又次而食貨、溝洫有志。選舉，大事也，而史獨無志焉。意者科舉未立，流品不分，取士之路廣，禁網疏闊，故史無得而志焉。今攷之紀、傳，侯王將相有辟舉，若給

事、舍人之類，郡國有察舉，即孝廉是也；朝廷有特舉，若賢良、方正、茂才、異等之類，而又有舉於太常受業者爲博士弟子，即明經是也。其他任子雜流不與焉。夫漢自文帝十三年始有選士之詔，當是時，或家貧無行，不得推擇爲吏，或萬家之縣，猶不能舉一人以應令，是時鄉里之公議猶明，士猶知自重難進，朝廷選士，猶未有成法也。至武帝元光元年，因董仲舒建議，始令郡國舉孝廉，歲各一人，於是立爲定法，限以人數，然當時猶有闔郡不薦一人者，至勤詔書督促，元朔元年。由是不舉孝有論，不察廉有責，可見士安於鄉閭，無求舉覓舉之事。大抵察舉一科，惟施於郡縣吏。漢以文吏立國，故士皆從於郡縣小吏進才，經部刺史、二千石察舉，則以次遷爲令長，又次遷爲守相，駸駸公卿顯官，皆從此途出，往往養廉遠恥之意多，而偷合苟得之行少，雖不通於儒術，而亦不失爲節義有守之士。所以文、景、武、宣之世，人物皆有實用之才，往往多從察舉出。若夫太學明經之士，其不逮察舉遠矣。自武帝立五經博士於太學，置弟子員五十人，使士咸得詣太常受業，一歲一課，通一藝者，授文學掌故，不能通藝者即行罷黜。其後公孫弘起自儒生，始爲其徒開升進之路，遂以爲補文學掌故者，厭薄流滯，不足以興起士風，於是大而九卿之卒史，小而郡縣之卒史，自明經選者皆得補而爲之。夫卒史，文法小吏耳，由明經入仕而反使爲文吏，若小貶矣。然漢法賤經生而貴文吏，故自文吏出者，皆榮進之路。是以終漢之世，利禄之門開，奔競之徒盛，而公卿宰相，彬彬多文學之士，若張禹、孔光之徒，皆持禄保位、患得患失之士，要其蠹壞

儒生之心術多矣。吾故曰：漢選舉之法雖無其志，而得士爲最多者，莫盛於郡國察孝廉一路；若太學明經之選，則又其次也。

《漢・職官志》皆襲秦舊，如三公、尚書皆秦官，三公自立國之初已置，而尚書特始於武帝之時爾。三公號無不統，事皆決於三公，而三公之秩萬石也。宣帝時張安世以車騎將軍霍光爲大將軍，領尚書事，則知尚書乃典職樞機，與三公等。後漢和帝時鄧彪領尚書事，位在三公上。以此言之，尚書當與三公同其貴而秩直二千石耳。若曰職輕權重，則是尚未能與二千石比秩，而反在三公之上，何耶？尚書，乃内庭之臣，與尚衣、尚方、尚符璽等同流，所職乃郡國會計、圖籍等書，或内外奏疏，本是猥屑之職，在人主左右供顧，故屬於少府，多是外戚及子弟濁流爲之，然以其親近至尊，爲人主私臣，號爲職典樞機，故自武帝後，其權寖重，往往諸將軍領之，故凡以大將軍、大司馬領尚書事，則權重於三公，而丞相始爲具官矣。尚書如何敢比三公？但以大司馬、大將軍之名則始爲重矣。尚書在文、景以前不多見，是時内庭之權未重，自武、宣以來，其權始重，率以外戚霍光諸人。及列侯子弟爲之，張安世。士大夫鮮有出此者。至元、成以後，始用儒生，故博士選三科，其高第者爲尚書，始有正員。由是張禹、孔光皆以師儒入典樞機，多者至十餘年，養成王氏之禍，其狼狽甚於雲山、恭、顯。成帝建始四年「罷中書宦官，初置尚書員五人」。注云：「常侍尚書主丞相御史事，二千石尚書主刺史二千石事，户曹尚書主庶人上書事，主客尚書主外官事。」此

漢舊制，是爲四曹。成帝增三公曹，主斷獄事，是爲五人。

漢鬻爵之法

漢初，賣爵入粟不入錢，賣爵不賣官，在文、景時可攷。至武帝，不賣舊爵，别立武功爵。此乃前術窮而更新一法。到此時，入緡錢矣，爵與官俱賣矣。此五大夫有爲吏先除之法，豈不是連官賣了？一夫之爵，直錢若干，今不可攷其級。爵止賣十一級，千夫爵是第七級，得除吏，第九級則免徭役。未知是否。又云：《茂陵書》只載十一級，其餘不見。十九級是關内侯，二十級是通侯。

攷《儒林傳》公孫弘新學法。

初，太常制法，其制有四，置博士弟子，則擇民間議狀之端正者補之，其郡國縣官有可取者取之，受業亦如子弟，至於一歲攷課，能通一藝者，補文學掌故，而高者則爲郎中。且掌故之職不一，有太常掌故，有治禮掌故，有太史掌故，有文學掌故，要之皆屬於太常也。而又有州郡文學掌故之爲官，其職之留滯甚多，其階之遷轉甚緩，通經之士得由郎中而進者，皆是右職，得爲掌故者，皆是滯選。蓋漢世士大夫除軍功外，多從刀筆吏出，而儒生率鬱滯不得進，於是公孫弘有優掌故之請焉。太常中治禮、文學掌故，凡其秩之比二百石，及吏百石之能通經者，補左右内史、大行卒史，秩之比百石以下者，補爲太守之卒史。太行卒史，即九卿之官卒史，猶今堂部令史也。太守卒史，猶今日孔目官是也。至於人衆而額少，不足以容之，又就文學掌故中選其優者，攢上一等，補九卿郎中、二千石待闕椽屬，其次

補郡椽屬，卒史椽屬，雖非清選，却是仕途捷徑。自是公卿大夫，彬彬多文學之士矣，而儒生之心術亦自此而壞。班固以爲利禄之塗開者，蓋自公孫弘始。

漢武帝命唐都、洛下閎推算星曆，以爲合於夏正，改用《太初曆》。按自黄帝以前，調曆有《上元》、《太初》等曆，今以合夏正而用《太初曆》，然則夏亦用《太初曆》乎？否也。前曆《太初》既在四千六百十七歲之前，是洪荒時節。

曆家推《上元》、《太初》，謂四千六百十七歲已盡，都無絲髮餘，重新起曆，是時定十一月甲子朔旦夜半冬至，定日月如合璧，五星如連珠，乃新曆之第一日，故謂之曆元。漢元封七年，適當其時，故改秦曆用漢曆，改秦正用夏正，非謂夏亦然也。

雲臺二十八將，凡有功佐漢者，咸取焉。馬援以椒房不與，何謂也？而來歙有平隗囂之功，何獨不預？

麒麟功臣，史謂以黄霸、于定國、夏侯勝諸名卿，猶不與，可以知其選矣。此語有味，安得人人而及之？但馬援以椒房之親，不得與，此却有意，於公未爲適義理之正。霍光不害爲麒麟之首。

漢宣帝之麒麟閣，明帝之雲臺二十八將，及唐太宗之十八學士凌煙閣，皆所以圖畫功臣也。惟觀漢之人主，務實不務名，唐之太宗，務名而無實，以許敬宗之姦佞，而與十八學士之選，以侯君集之小人，而與凌煙之數，皆失實也。不然，漢、唐之皆有得失否？

此未免以成敗論，所可論處者亦多，却不只在二子，二子不足爲輕重。唐學士之選，即淮南王安之招致賓客，羽翼既多，便有相軋之勢。凌煙雖祖麒麟、雲臺，然漢時却有教化之意寓其間，如以蘇武而預麒麟，以馬援而不與雲臺，此殆有深意，唐則無之。

唐《百官志》宰相之名、學士之職如何

唐世宰相名甚不正。漢有相國、丞相之名，唐不設宰相之名，其意本以重宰相不輕授人，遂以三省長官中書令、侍中、尚書令唐太宗嘗爲尚書令，後改其名爲僕射。爲之，其後中書令、侍中、尚書令不除，遂有他官假有參議、參預之名皆爲宰相者，❶如杜淹，以吏部尚書參議朝政，魏證以秘書監參預朝政，❷於是宰相無一官不可爲。在太宗時有十來個宰相者，❸其後以宰相名號不一，遂有同三品、同平章事之號。夫既曰同矣，依舊不曾有正相。至明皇開元以後，又欲重宰相之權，而使兼領他使，時方用兵，則爲節度使；時方崇儒，則爲學士；時急用財，則爲鹽鐵轉運使；又其甚則爲延資庫使。❹其意本欲重其權，殊不知宰相無所不統，今乃下行有司，名爲重而實輕之。要之唐宰相之名，其初本欲重之而不肯輕與，而其後遂至於無宰相而他官皆得以爲之；又其後也至於無人不可爲宰相；又其終也宰相兼領

❶「預之名皆」，原注「闕」，明刻本漫漶不清，據元刻本補。

❷「證以秘書監」，原注「闕」，明刻本漫漶不清，據元刻本補。

❸「有十來個」，原注「闕」，明刻本漫漶不清，據元刻本補。

❹「甚則爲延」，原注「闕」，明刻本漫漶不清，據元刻本補。

他職，無異於有司。是以終唐之世，竟無真宰相，其弊皆起於宰相之名不正耳。至於學士之職，尤爲非正。大率制詔、誥命，合是中書舍人爲之。若夫學士、名官，本以備遊宴之選，供翰墨之娱，如漢朱買臣、東方朔之輩，正是相從於文墨宴遊之末，不干預機務，猶未爲失。自太宗時，崇瀛洲之選，猶止以備燕見。又文書詔令，自是中書掌之，其後時召以草制，猶未有名號。自北門學士立於乾封以後，則學士之名寖重，至玄宗又置翰林待詔，掌四方表疏，批答應對，則學士預政，漸始於此。既而又以中書務劇，乃選文學之士，號翰林供奉，與集賢學士分掌詔敕。至開元二十六年，又改翰林供奉爲學士，別置學士院，至與宫妃相與往來，專掌内命，爲天子私人。凡拜免將相，號令征伐，宣麻制敕，皆由此出。於是以學士爲内制，中書爲外制，凡大除拜，皆出自内制；百官告詞，則出自外制。彼學士既得以侵中書之事，於是進退人才，機務樞密，人主往往與之較量，始干預朝政，事權日重，而學士之權至號内相，范《唐鑑》所謂：「中書門下，出納王命之司也，故詔敕行焉；明皇始置翰林而其職始分，既發號令，預謀議，則自宰相以下，進退輕重係之矣，豈特取其詞藝而已哉？」其説極是。要知唐學士之職，其初來本是供宴遊翰墨，而終至於干預政事，又其後也，宰相進退亦出其手，終唐之世，委任失人，而王伾、王叔文、李訓、鄭注之徒，皆得以竊國家之柄，其弊皆自明皇始。

唐制十八道節度，其後號九節度，其後河朔三鎮及四凶二豎之亂，可攷大略。

明皇天寶元年，置十節度經略使以備邊，曰安西，曰北庭，曰河西，以備西邊；曰朔方，曰河東，曰范陽，以備北邊；曰平盧，以備東邊；曰隴右，曰劍南，以備西邊；曰嶺南五府經略，以備南蠻。節度之立，其初固止於沿邊十道耳。自安禄山之亂，則内地始置九節度以討之，曰朔方、郭子儀。淮西、魯炅。興平、李奂。滑濮、許叔冀。鎮西、李嗣業。鄭蔡、李廣琛。河東、李光弼。澤潞、王思禮。河南，崔光遠。内地之置節度，其初猶止於九道耳。自朱氏之倡亂中原也，則自國門之外，皆方鎮矣。蓋其先也，欲以方鎮禦四夷，而其後也，則以方鎮禦方鎮。十道既已兆亂，則内地必置九道以除其亂。九道又兆亂，則關外近郡，又不得不置矣。至代宗廣德元年，以田承嗣爲魏博節度，李懷仙爲盧龍節度，李寶臣爲成德節度，是謂河北三鎮，各有其地，其風俗獷戾，過於夷狄，吾知其河北之地，非復朝廷有矣。至於大曆九年，相推戴而謂之四王，朱滔稱冀王，田悦稱魏王，王武俊稱趙王，李納稱齊王，李希烈又以淮西稱帝，朱泚又以關中稱帝，裂土假王者四凶，滔天僭帝者二孺，紛紛藉藉，不知其幾也。蓋唐之亂，非藩鎮無以平之，而亦藩鎮有以亂之。其初跋扈陸梁者，必得藩鎮而後可以戡定其禍亂，而其後戡定禍亂者，亦足以稱禍而致亂，故其所以去唐之亂者，藩鎮也，而其所以致唐之亂者，亦藩鎮也。試以其一二論之，安史之亂，懷恩平之也，而留三鎮以遺患者，亦一懷恩也。將兵至京師，冒雨寒而來，姚令言之功也，而所以迎朱泚而趨京師者，亦一令言也。擒子期，破田悦者，李寶臣之功，而釋承嗣以爲已資者，亦寶臣也。卒至於終唐之世，莫敢

誰何者，由三鎮始也。

唐初邊防鎮守皆有使，而道有大將，曰大總管，已而更曰大都督。高宗永徽以後，都督帶使持節，始謂之節度，然猶未以名官。至睿宗景雲元年，以幽州鎮守薛訥爲節度使，而節度使自此始。至明皇天寶元年，置十節度經略以備邊，如安西、北庭、河西、朔方、河東、范陽、平盧、隴右、劍南、嶺南，凡十道，皆爲備西、北、南三邊設，皆使自治，所領諸州，練習士卒，故士卒亦樂爲用，而唐之備邊有賴焉。然唐初邊帥，皆用忠厚名臣，不久任，不遥領，不兼統，不以大臣爲使以制之，而節度有功則入相。自開元中，天子事征四夷，始有邊將久任十餘年不易者，有皇子宰相遥領者，又有以專制數道兼領者。蓋李林甫欲固相位，遂謂文臣不任邊事，欲用胡人習邊事者爲節度，以塞節度入相之路，有功者皆得兼領，如安禄山等，皆是胡人爲節度，禄山亦有邊功，遂得專制范陽、平盧、河東三道，以致兵盛勢强，遂成天寶之變。禄山死，史思明又輔其子安慶緒繼叛，而其他節度，大抵皆安氏黨與。至肅宗乾元元年，更置九節度，朔方則郭子儀，淮南則魯炅，興平魯奐，滑濮許叔冀，鎮西李嗣業，鄭蔡李廣琛，河南崔光遠，河東李光弼，澤潞王思禮，共九道之師討慶緒，又不置元帥，無所統一。慶緒死，史思明繼叛。思明死，子朝義繼叛。至代宗時，僕固懷恩以其女爲公主，妻回紇之故，遂得回紇之師。平史朝義，僕固懷恩自以功成身危，幸變爲資，於是請以安、史手下許多降將，分居安、史故地，田承嗣爲魏博節度，李懷仙爲盧龍節度，李寶成爲成德節度，河北三鎮自此始，其他以薛嵩領相衛，大抵率用降

將爲之，自此以後，三鎮或世襲，或易姓，兵連禍結，朝廷亦無如之何，依舊賊還賊捉，又自是三鎮中賊將自與朝廷平討，往往亦時有功，一有功又自叛據，如田悅拒命，朱滔討之，滔一請深州不許，便與成德王武俊合從於田悅，田悅得朱滔之救，便與武陵奉滔爲王，於是又與平盧李納相扇而起，滔稱冀王，田悅稱魏王，王武俊稱趙王，李納稱齊王，是謂四凶。聞淮西李希烈軍盛，又相與勸希烈稱帝。當是時，犯京之兵，朱滔、希烈爲盛，朝廷盡關輔京城之兵以討之，是以陸宣公恐兵皆在外，患生蕭牆，勸德宗收兵歸關，以諸叛賊委之馬燧、李抱真等，而德宗不聽。先是，朱泚來朝，朝廷疑之，遂留之京師。及是時，李希烈圍襄城、涇原，節度姚令言本以勤王之師至京師，因犒賞菲薄，兵衆自亂，乃謀迎朱泚爲主，遂有奉天之幸，果不逃宣公所料。後來李懷光以盧杞不令入見天子，遂與朱泚合謀，而朱泚亦稱帝。是與李希烈共爲二孺。自此以後，盧龍、魏博、淮西雖在中土，其世爲叛逆，與蠻夷無異，不復知有朝廷矣。是時自京師之外，處處如邊陲相似，處處是節度使，於是節度滿天下，而唐之亂甚矣。至憲宗僅能一平河朔，至文宗復失之。大略唐之節度，本以備邊，後來沿邊人自爲寇，國自爲邊，朝廷所立節度，反以備內而非備外矣。

漢武置十三州刺史，與今監司同否？

漢刺史，政今日監司，但刺史秩卑而權重，止六百石。史秩卑則激昂。却慮其權太重，故止以六條問事，今日秩崇而權分。秩崇則養尊不事，事權分則法不舉。

漢禄秩等數，如何只二千石？無數様？

漢秩，自太常至執金吾，秩皆中二千石；太子太傅至右扶風，秩皆真二千石；西域都護至駙馬都尉，皆比二千石。此漢秩然也。漢禄丞相、大將軍，號萬石，俸三百五十斛；至佐史，俸月百八十斛；二千石，俸月百二十斛；比二千石，俸月百斛。至後漢延平中，中二千石俸錢九千，米七十二斛；真二千石錢六千五百，米三十六斛；比二千石錢五千，米三十四斛。此漢禄然也。後漢俸禄，半錢半穀。二千石以下，則有千石、八百石及六百石。又其下則有五百石至百石，直郡縣之小吏耳。若二百石以上，則曰長吏，如令丞是也。至六百石，始通爵於朝，如今選人之改京秩是也。中二千石，乃九卿爲之，下三公一等，非他二千石比也。只以俸禄言之，中二千石與真二千石倍争。

尹翁歸以高第，入守右扶風，滿歲爲真。韓延壽入守左馮翊，滿歲爲真。真之制如何？

有真二千石，有中二千石，有比二千石，均二千石也，而有三等，惟真者，歲俸方滿此數，餘皆虚號耳。

高帝入關，約法三章，悉除秦苛法，至於收孥相坐之律，誹謗妖言之罪，待文帝而後除，何也？

《刑法志》云：「三章不足以禦姦，於是蕭何攟摭秦法，作律九章。」想諸將繼叛之後，此等法仍用，至文帝方盡除耳。

《漢書》高帝元年冬十月，五星聚于東井。攷之曆云：太白辰星去日，率不能一兩

次耳。《月令》：「孟冬之月，日在尾。尾，析木之次也。析木去東井，隔五次。」若然，則金、水二星，安得復在東井？

五星、活物、盈縮、見伏、遲速至無常，天文家謂之五緯，言其往來無常所也。然雖往來無常，依然有法可候會，當聚時即聚，爲軌度，但所聚之次有休咎不同，若聚于東井，即爲休證。

「越德歲而吴伐之。」越是時何謂德歲？晉太和五年，秦滅燕，黄泓、趙秋以爲福星在燕。何謂福星？

德歲，謂歲星。即木星。古分野得名，皆以侯國始封之日歲星所次，故因以爲分野。以此知自古天文家常以歲星所在占吉祥。今歲星正次越分野，足知吴之不能爲也。福、德恐亦歲星之吉卜。

《律曆志》云：「非黄鐘而他律，雖當其月，自宫者則其和應之律有空忽積微。」不知所謂空、積者如何？

律法，唯黄鐘之宫，五聲皆正聲，皆全數，如九寸、六十四、八寸、六寸、八十一、七十二、五十四、四十八之類，是謂無空忽積微。若其他十一宫，未必皆正聲，或變或半，皆全數，故有空忽積微，如大吕，言八寸二百四十三分寸之一百四，除八寸是實數也，外言二百四十三分者，皆空積也，寸之一百四者，忽微也。蓋虚起此筭，數其空積甚多，而所得甚微細也。

高祖大封同姓，卒有尾大不掉之患。高祖明達，何不慮此？

懲戒亡秦孤立之弊，故大封同姓。聖人謂

百世損益可知，此類是。周以封建亡，故秦必損之。秦以不封建亡，故漢必益之。事勢相因，必至於此。兼漢初户口減少，封諸王時，計户而不計地，故封三庶孽，分天下半，其後户口日蕃，所以彊大。

劉濞之王吴，高祖知其必反，而復遣之，何耶？

此高祖德性規模所以大於唐太宗、漢光武，二君以纖緯殺了多少人。

高祖大度，世率以爲光武不可及，至其誅韓、彭、英、盧事，反不若光武之全功臣，何也？

高帝是天然大度，其弊至於任情。光武法高祖大度，其終却能矯弊。

漢高，人謂其寬仁長者，韓、彭、英、盧，曾未免於誅死，何耶？

方事之殷，能奪諸公死力，是高祖善將處。及事之定，置諸公於死，即將將之餘習，未忘寬仁，本其天資殘忍，是無學問。

高帝不免韓、彭之誅，而光武乃能全功臣之世。

此大有説。一則逐鹿之勢，外相臣服，事定難制；一則祖宗之業，名位素定，事已相安；一則草昧功臣，豪傑難收；一則中興功臣，謹守規矩；一則大度中有嫚駡之失，人心素疑；一則大度中能動如節度，人心素定；一則刼其死力，封爵過度，不計後患；一則赤心在人，監戒覆轍，務在保全。

高祖之斬丁公，義矣；而項伯之封，非

也。然微項伯，則天下非高祖有，又豈可不有以酬之？

二人事本相類，但項伯初無稱功之意，封之出於帝心，丁公未免有望報，故爲帝所薄耳。要之凡適相遇而能出人於險者，皆不當以姓名聞，以姓名聞，則敗矣，況有德色乎。

漢文之仁，至景帝而衰，何以漢言「文景」？武帝虛内事外，漢祚幾亡，何以列在七制？

景帝好處，只是不改文帝恭儉。武帝好處，只是晚年一悔。凡並稱者，皆喜配之辭，其實喜生於不足，如言「蕭曹」，曹本劣於蕭；如言「韓柳」，柳本劣於韓。七制列武帝，緣宣帝以匈奴來朝，故大先帝之功而宗之。王通亦因其帝制云耳。

晉文忘從亡之功，漢文修代來之功，其推恩與否，有可言者。

晉文才入國，便賞從亡者，偶忘介子耳，雖覺示人不廣，然晉文間關十九年，所以能興國者，盡諸公之力，且又多賢人，故得國之後，可以共爵禄。若漢文入繼，皆平、勃諸侯王之功，而首修代來之功，又張武等皆庸才，而各親其親，此却示人不廣。

漢文殺薄昭，李德裕以爲殺之不當，温公以爲殺之當，未知孰是。

雖未免少恩，然以文帝仁厚之資爲之，乃是借一人以行法，於仁厚中有神武焉。薄昭事，無正史可攷，《通鑑》所載，乃出《漢紀》注中。

漢文時，吴王不朝，賜以几杖，此與唐之陵夷、藩鎮邀節旄者何異？不幾於姑息之政歟？

文帝是純任德教，權綱在上，伸縮由己。唐一向姑息，權柄倒持於下，予奪由人。兩事不可同日語。

肉刑始於苗，堯因之而不革，更虞、夏、商、周而又不革。漢文以一女子之言而革之。何唐虞三代不知出此，文帝除之而刑亦措，何耶？

先儒謂井田、學校、封建、肉刑四者，廢一不可。不知秦變古法，凡古人教民、養民處，掃地不存，單獨留肉刑以濟其虐，雖微文帝，必有變之者。此蓋損益盈虚，理勢必至，能通變宜民，雖成、康復起，不能易也。

漢文平生所爲，大抵出於黄老，至其得力處，亦是黄老，不聞有無情少恩之病。文帝天資粹美，却能轉得黄老不好處作好處。景帝天資刻忍，却將黄老好處轉作不好處。

惠帝減田租，復十五税一。夫漢之初興，今年復田租，明年復役事，而又十五税一，儉於周什一之税。然當時太倉之粟，陳陳相因，未審何以致此。

文、景減田租事尤多，或三十而税一，或減租之半，或盡除之，所以致富庶者，人主恭儉寡慾，無兵革之事，故百姓亦皆富庶。

武帝虚内事外，漢祚幾亡，雖輪臺之悔，亦晚矣，安得預七制之列？

七制，想自文中始。文中本無大見識，因取

其制詔以續書，故尊之，但武帝征伐四夷之功，雪祖宗之恥，自宣帝時已定其廟爲世宗，其後議宗廟者，比之武王，係不祧之數，則其子孫之意也。

光武之失，正在攬權，而史乃稱其總攬權綱，舉無過事，何耶？

光武再造於僵仆之後，如何不總攬權綱？但末流之弊，至不任三公，乃矯枉過正，非謂全不是。

孝宣輕德教而雜霸道，用法吏而任刑名，趙、蓋、韓、楊之誅，似近於虐也，乃有務行寬大之稱，何耶？

寬大之詔盛，美生於不足。

孝宣綜名實，而王成以僞增户口褒賞，遂起天下俗吏之僞，然綜覈者安在？

刑名術數之家，各是執一實以御百虚，老蘇所謂人服吾之識其一，而不知吾之不識其九也。宣帝殆用此術，間有受人欺處，不害他大體也。

宣帝時，王吉言請除任子之法。不知漢任子自何官可任，何官不可任，中間廢置增損如何？

漢法任子，多是爲郎，或父任，汲黯。或兄任，霍光。或異姓任，諸侯王得任異姓。見《汲黯傳》尾。次第必二千石以上方可保任，故董仲舒謂今郡縣長吏，多出於郎中、中郎或二千石子弟。蓋長吏多自郎選，而爲郎者率二千石子弟。郎選，不以父任，則以家貲，多出此二途。

史氏謂陳勝諸故人皆引去，無親勝者，與

諸將不親附，此其所以敗也。此是勝之節目。先儒乃謂勝之亡，其大體不在是，勝與吳廣同功一體，田臧擅殺吳廣，勝不能制，則紀綱掃地，脣亡及齒，此勝之不能自存。然否？

勝、廣爲救死無策，故判命出此，姑延一旦之喘息耳，即不須以綱紀畫略望他，亦不須以興亡成敗論他，但先史義其爲豪傑首事，故於其亡也，再三致意焉，猶曰：是秦民之湯武耳。

高祖曰：「項羽有一范增不能用，所以亡。」夫項羽之失無數，初未聞范增之有諫。使項羽而終用范增，又將如何？

係興亡處，但看人物有無，是第一節，范增，豈三傑比耶？但就項羽人物言之，猶有此人耳。

蕭何收秦圖籍文書，説者謂相漢狹隘者以此。然使當時不得此書，高帝必不知天下之户口阨塞，漢之爲漢。史悉載而《通鑑》黜之。至武帝之乞漿逆旅，明皇之洗兒賜錢之事，亦污穢矣，漢、唐二史不録而《通鑑》載之。一去一取，未知孰是。

良之謀，以子劫父；崇之策，以臣要君；皆不可以爲訓，故温公不取。武帝微行，自同匹夫；明皇宣淫，見愚降虜；皆天奪魄，可爲後監，故温公備録。

丙、魏優劣如何。

以相業言之，則魏優於丙；以德性言之，則丙優於魏。

河南守吴公治平爲天下第一，班固何不録之？《循吏傳》又言吴公學李斯刑名，安能爲天下第一？

文帝恭默躬行，不好刑名，故一時人物，皆篤實務内，所以史無可書之事，其學果爲刑名與否，則不可知。然漢人物皆屈頭擔重擔，却不論他學術，文帝本好刑名，不害爲仁。

東漢黄憲，或謂其資禀似顔子。使其得聖人爲之依歸，還如何？

東漢人物，大率尚名高，崇氣節，憲獨冲然退然，所以見者服其深遠，恐亦是天資如此，所謂得聖門學問，未知其如何。

賈誼請文帝興禮樂，易服色，以其無周之文也。仲舒請武帝損周之文，致用夏之忠。二子之言，孰切時務？

二子之言，皆是欲時君反秦正朔，建漢正朔。其後當武帝太初元年，始改用夏正，建漢正，用二子之言也。

昨觀後漢趙苞守遼西，遣使迎母，而鮮卑入寇，苞母見刼，載以擊郡。當此之時，忠孝兩難，將追戰歟，則疾視其母之死；將就母歟，則有虧事君之義。如何？

「艮其背不獲其身，行其庭不見其人。」有時身在面前，不曾見；有時人在面前，不曾見，只爲道理各有所止耳。當趙苞之時，見君而不見母，誠秉此心，有時邂逅可免。蓋致死則敵猶有所畏，漢高祖是。但艮止之義，不當如此計較耳。

巫蠱之禍，雖江充之譖，亦戾太子矯制，

有以滋後來之變否？

武帝求長生，故猜疑太子。太子通賓客，故不受父命。看史當尋脈理，不可只據目下說。

張釋之爲廷尉，天下無寃民。于定國爲廷尉，民自以爲不寃。若趙、蓋、韓、楊之死，謂之不寃可乎？或者說宣帝時，廷尉不獨一于定國，雖不獨在定國，而定國坐視四子之死，亦不能效張釋之之守法，如何？

漢公卿有罪，未必悉下廷尉，自有詔獄，多丞相、御史大夫治之，或下中二千石雜議廷尉。所謂平者，非必皆寬縱之謂，剛不吐、柔不茹者，平也。趙、蓋、韓、楊之死，今作文人但浪說耳。

天下之患，莫大於本小末大。周之内輕外重，宜若難久而卒綿遠；漢之内重外輕，宜若足以相制而猶有七國之禍，何耶？

周雖諸侯彊大，猶能支吾數百年，先史喻爲百足蟲，所以難死者，扶之者多也。漢七國之禍，亦自外重，自此以後日輕矣。

《春秋》之義，不以家事廢王事，以漢丁鴻之就封爲是，伯夷不受國爲非。

伯夷處人倫之變，當如此自處，若無故之讓，則伯夷之罪人，丁鴻所以得正也。

漢高祖爲義帝發喪，與曹操挾天子以令天下，未審如何。

爲義帝發喪，因人之短而執之；挾天子以令天下，負己之有而挾之。雖皆詭之爲名，

但一則豪傑起事，舉動光明；一則奸雄不軌，蹤跡暗昧。爲義帝發喪，無君之罪在項羽；挾天子以令諸侯，無君之責在曹操。

義帝已立，縱使羽不殺之，下來漢高將如何區處？

要之天運在漢，所以項羽自殺了義帝，小人枉了做小人，漢高因之爲資，縞素發喪，君子贏得做君子。

阻三面而守之以一面，東制諸侯，此關中之形勢。然漢高道南陽、過酈析以叩武關，而關中無擊柝之限，既而從山東之師，稍益以關中之士，固守謹關而項羽圍入之，及其領漢蜀之封，地形少褻矣，乃由故道以定三秦之壤。夫以天險不可升之勢，而楚漢分争之始，或自東南而入武關，或自西南而抵陳倉，或自東方而越殽函，何耶？

自古入關有三道，一自河北入，爲正道；項羽、漢光武、安禄山。一自河南入，爲間道；漢高祖、桓温、檀道濟、劉裕。一自蜀入，爲險道。漢高祖關中由中道入巴蜀爲漢王，已而又從此路出定關中。諸葛亮亦從此出師。關中雖號天險，豈無可入之道？第不比他戰場，可長驅而進耳。

巴蜀四塞，非進取之地，惟一江陵。然諸葛亮不勸先主都之，及關公之危，又不聞救之，何也？

江陵屬荆州，武侯首陳取荆州之策，先主不能用，其後争之於吴而不得，吴止分數郡以與之，至關公之敗，并數郡而失之，況得而都之邪？況荆襄爲南北咽喉，在三國爲必争之地，乃戎馬之場，非帝之都也。

蜀先主以國委孔明，無言不聽。伐吴之役，先主誠失計也，而孔明曾不以爲非。及其既敗，乃曰：法孝直若在，必能制主上東行。何孔明不能諫於知己之主，而猶有待於孝直也？

只緣孔明規模在據荆、益，方成伯業，以荆州爲必争之地，争而不得，後方悔耳。

諸葛亮在三國時，蓋人才之巨擘也。觀其治國行師，屢以無糧退，豈其糧儲賫備之不多耶？豈其漕運之不繼耶？

蜀以失荆州，欲出關洛無路，不免崎嶇，子午谷、大散諸關阸中，運糧最難，卒以此困。

唐太宗規模不及漢高祖，何以見之？

漢高事事不能只有一個帝王器度，本不擬到此地位，自是天人推出來，所以規模比三代。太宗事事了得，本是唐之第一君，爲其必欲做帝王，不待天人自安排，所以只做得魏晉規模，只看建成、元吉事。

唐太宗恭儉不若孝文，而功烈過之。范《唐鑑》。

三代而下，英主無出文帝，太宗止做得創業功臣，君德上可議處甚多，不止恭儉。文帝不是無功，但當守文時，故不以征伐顯耳。太宗只是削平蕩定之功，而德在人心處少。

唐太宗誅高德儒之謟諛，薄宇文士及之不忠，豈不知姦邪讒謟之士，不可厠文墨議論之臣，而定十八學士之選，而許敬宗之奸，獨録而不棄，何耶？

知人甚難。太宗不但失於許敬宗，以李勣

可任大事，此失之尤者。

范《唐鑑》譏太宗曰：「陷父之罪，脇以起兵。古人行一不義而得天下，弗爲也，太宗終守臣節，可也。」愚歷觀唐史，隋煬帝既遣江都之使，唐高祖不宜坐處夷滅，況大業之末，生民塗炭，太宗苟不爲此，必無以濟蒼生之困。范氏正大之説果可用否？使聖賢處此，當守臣節乎？將權以濟事乎？

孤隋之暴，何止桀紂！若欲行湯、武之事，但當正名弔伐，不當自陷於盜賊之地而脇以起兵，以斯舉事，是以亂易亂也，大桀小桀也。惜乎，太宗有濟世之志，傷於欲速迫切，反以堂堂禮義之師，自陷於亂臣賊子之倫，乃是將官鹽作私鹽賣了。世上有理明義直之事，只爲學術不正，舉動不明，便壞了事體。

唐明皇開元、天寶之治，何始之不克終耶？

開元之世，乃無妄之時，雖四夷時有不靖，乃無妄之疾，緣小人以邊功動之，致令邊釁一開，生出萬端病痛，乃無病服藥之故。

晉殷浩、謝安，少有重名，方其隱而未用也，人皆以公輔期之。或曰：「深源不起，如蒼生何！」或曰：「謝安不起，當如蒼生何！」及其既用也，謝安却苻秦，安晉室，功業亦可無負，而殷浩舉兵北伐，師徒屢敗，桓温因朝野之怨而廢之，如棄草芥。夫人之擬二子則同，而二子事業何其相遠？

東晉諸賢，大抵務養名節，不務實用。幸而

成功，則爲謝安；如其無成，則爲殷浩。然安能矯情鎮物，浩則遇事周章，較是輸他一著也。

桓温伐秦至灞上，伐燕至枋頭，父老皆有復見漢官威儀之歎，而温志在鴻鵠，遂以失之。其後劉裕既入秦，亦有南顧心，遂爲赫連所奪，其罪與温一也。雖然，自古南北分争，若隋，若我宋，皆以北而并南，未能以南而并北方者也，豈亦事勢使然，固不可盡罪二人乎？

邵康節云：「天下有道，地氣自北而南；天下無道，地氣自南而北。」南方非不可用，但多非文明之時耳。

商君初變法，秦民不悅，言不便者以千數。令行之後，秦道不拾遺，鄉邑大治，秦民後來言令便。請問其故。

始言不便，猶是三代直道之民，終復言便，則戰國刑戮之民矣。不下毒手，如何得他合口？當看商鞅行法始末。

秦謫戍法：先發吏有謫籍及贅壻、賈人，又父母有市籍者。所以重困商賈。何故？

秦自商君立法，欲民務農力戰，故重耕戰之賞，以商賈務末，不能耕戰，故重爲謫罰以抑之，所以立致富强。

秦焚書坑儒，如何却猶有三老以掌教化？而二世猶召博士諸生問狀耶？

秦雖無道，人心道理自不可泯，雖縱作横作，滅不得許多道理。聖人所以言：「繼周之後，百世可知。」

漢史上自天文地理，下至溝洫刑法，皆爲立《志》，而選士之法最爲近古，何乃不爲立志？

《漢書》缺處：典兵無志，選舉無志。爲太史公未作得此二書，故孟堅因陋就簡。

太史公作《史記》，上自唐虞，而八書之作，止言漢事。班孟堅作漢史，合紀漢一代事，而乃作《古今人表》。

八書未必皆言漢事，獨《平準書》專言武帝，其贊却説古今。漢志雖爲一代作，然皆自古初述起，獨《古今人表》專説古而不説今，自悖其名。先輩嘗譏之，中間科等分別人物，又煞有可議，此却班史之贊，畫蛇添足。

「太史公」之號，或以爲武帝所置，或以爲東方朔尊美其書，從而加之，或以爲遷尊其父。其説孰是？

太史公是掌律曆之官，本傳謂典天官，而遷亦謂「文史星曆，近乎卜祝」，是太史掌漢律曆可知。居史官之太史令，遷嘗爲之，位在公卿之上，雖未可知，但自來曆官居卿以上，底令雖非卿而位比於卿，其他不足論。公，特其子尊之耳。

《史記》云：「孔子墮三都。」攷之經傳，墮郈，墮費，固有之矣，而圍成，則不克成，功未嘗墮也。況成出於魯定自圍，非孔子也。兼《左氏》亦曰：「將墮三都。」未實其言。《史記》果何所據而言耶？

嘗聞之晦翁云：「斯至是始覺，遂不肯墮成，使齊不歸女樂，則成亦墮矣。」

賈誼陳《治安策》，論民俗奢侈，盜賊乘時而發。夫文帝躬修玄默，移風易俗。以誼言觀之，所謂「移風易俗」者安在？

誼煞有疏密太過處，唯文帝能受盡言。史臣謂誼之言，亦略施行，文帝風俗好處，誼不爲無助。

良、平，漢之功臣也。十八侯之次，良、平何以不與？高后四年，差次功臣，其位愈下，何歟？

漢封功臣，其盟誓之辭曰：「非軍功不侯。」於軍功中又三事最重，一曰從起豐沛，二曰從入關中破秦，三曰從定三秦。十八侯位次全論此三事。良、平皆後附，良雖從沛公，但其時自有故君韓氏。所以不在此數。又良、平皆帷幄謀議而不履行陣，所以諸軍功者率在先。

黃老，清浄無爲之學也。申韓之學，出於黃老，流入於刑名慘刻，前輩謂無情之極，至於無恩。然否？

才無情，便無恩。意脈如此。

高帝只因請苑事，便疑蕭何欲置之辟。光武於馮異，或譖其威權太重，百姓歸心，而帝信之愈篤。何高帝之介，介於其小，而光武乃釋然於其大？

高帝因諸將而疑元臣，光武鑒往事而全功臣。

漢有中朝，不知昉於何時。孟康於劉輔注曰：「大司馬、左右前後將軍、侍中、常侍、散騎諸吏，爲中朝。」堂上推云。皆加官於正官銜上帶，此之謂加官。然則輔繫

獄中朝官上書論救，而光禄勳、太中大夫皆預。及謹咸拜光禄大夫、給事中，翟方進奏咸云云，不當蒙方正舉備内朝官，則又孟所注有不同者。

中朝，想古燕朝，謂之内朝。中間官職謂之中朝，皆給事於中者也。光禄大夫、給事中，皆加官，出入内朝之燕私者也。漢時猶以士夫爲之。至唐，則全用宦官矣。可看《百官表》。

蕭何未央之營前殿，建北闕，周匝二十重，九十五步，街道周迴七十里，臺殿四十三，所宫門闈凡九十五，壯麗如此，宜高帝之所以怒，温公譏其非。元城乃以爲蕭何堅漢高都長安之深意。當從何説爲正？

高帝都關中之意，猶豫未決，蓋嫌殘破故也。何大建宫室以轉其機。至其自夸壯麗，今人皆知其無識，不知何不欲以據形勢，定根本，正言於高帝，恐費分疏，姑假世俗之言，以順適其意。與買田宅自污意同。

高帝爲義帝發喪。

高帝之爲義帝發喪也，三軍縞素，天下之士歸心焉。雖然，帝亦詭而用之耳。夫帝之於懷王也，君臣之分未定也，生則未嘗以天下之義主而事之，死則以爲天下之義主而喪之。此蓋項氏之短，而大其辭以執之，是三老、董公之善謀，豈出於帝之本情哉？古今之名義，有不本於夫人之本情，而英雄豪傑，或詭之以濟事者多矣。齊威會王世子於首止，情不出於世子也。晉文朝天王於河陽，情不在於天王也。利在世子，則尊世子；利在天王，則尊天王；利在義帝，則尊義帝。其詭而用之，則一耳。

高帝約法三章。

沛公之始入關也，與秦父老約法三章。是時沛公猶未王關中也，而輒與其民私約如此，殆類於兒曹嘔呴之爲者，❶雖雌雄未定之時，務爲寬大長者以媚悦斯民，孰不能者？及項氏既滅，天下一家，正高帝創法定令之時也，而三章之法不移如山，豈兒輩呴嘔之恩，❷姑以媚悦於一時者哉？使其仁心仁聞出于至誠憐恤之意，雖草莽私約，遂以爲漢世不刊之典，真主一言，其利溥哉。❸

馬遷既漢武時人，必能詳記武帝故實。及觀《武紀》，止言封禪、禱祀、神仙、方士等事，他全不及。至八《書》中，固有略及武帝者，然《封禪書》不過又述《武紀》所言，《平準書》又何獨詳述武帝生財法？至《律書》言兵，又止言文帝，而不及武帝。遷謂夫子《春秋》，於定、哀也則微，亦須略舉宏綱，而或詳載，或不載，既自不同，若《武紀》，猶可疑者，敢問。

《史記》，不專爲漢史，乃歷代之史，故其紀漢事略於《漢書》，❹而紀武帝事獨詳，若《封禪》、《平準》二書，雖謂之南史家風可也。

周勃、霍光，在漢均有擁立之功，優劣如何？

霍光仗忠義，舉動光明；平、勃任智術，蹤跡疏昧。

❶「嘔呴」，元刻本、明刻本作「嘔咆」。
❷「呴嘔」，元刻本、明刻本作「咆嘔」。
❸「溥」，元刻本、明刻本作「博」。
❹「事」，原作「書」，據元刻本、明刻本改。

漢七制，景帝、昭帝何爲不與？唐三宗，宣宗、武宗何爲不録？

景帝天資刻薄，無人君之度，但以不失文帝之恭儉，故史人之辭稱曰「文景」。昭帝雖聰明蚤成，而享國不永，所以不在七制之數。唐三宗已不似漢，更添宣、武何爲？

高祖既約法三章，如何後來蕭何作《律》九章？

三章是草莽中一時要約，如何盡得世變？後世自合隨時損益。蕭何九章，猶未失高祖寬仁大意，至武帝三百五十九章，則浸失初意。

高祖之興，計謀有人。今光武之起，既身爲之謀，又身爲之戰，遂復故物。馬援乃以爲光武不及高帝。意者用人者大，自用者小邪？

光武、太宗，身經百戰，真千古英雄之將。所以不似漢高者，蓋漢高不能爲將，而善將將，此光武、太宗所以見容於漢高也。

漢立五經博士，遺其一者何經？

《周禮》未立學官，漢末劉歆方發明此書説，與王莽壞了，後人遂以爲《周禮》爲傅會之書。後漢三鄭出來，其學方明，其書方行。

内政何名寓軍令？

自伯圖之興，大抵兵不詭則不能謀人國，政不詭則不能自謀其國。故《春秋》善戰者，兵有所不交；善詭者，城有所不守。詭道相高，求以得志，乃於治民之中，而默寓治兵之法，陽爲治民以欺其人，陰爲治兵以壯

其勢。其言於威公曰：「君欲正卒伍，修甲兵，大國亦將修之，而小國設備，則難以速得志，不若隱其事，而寄其政」，於是「作内政而寓軍令」焉。今觀自五家爲軌，軌有長，積而至十連之鄉，鄉有良人，以爲内政，自伍人爲伍，軌長率之，積而至於萬人爲軍，五鄉之帥帥之以爲軍令，名爲内政，實則軍令寓焉。寓之云者，猶旅之有寓，非其所居而暫居之謂也。夷吾志在强國内政之作，豈在於民乎？特假内政之名，以行軍令耳。是故外假王政之名，内修强國之利。夷吾巧於用詭，固如是哉！嗟乎，有爲爲善，雖善實利，有意爲公，雖公實私。成周自五家爲比，至五州爲鄉，居民之法也，自五人爲伍，至五師爲軍，舍萬民之法也。其事暴白於天下，而無非王道之公。夷吾之法，能髣髴其一二矣，獨奈何以詭道行之，以欺其隣國，則安得不爲伯者之私哉？

秦自稱水德。

五德之運，其誰爲之乎？自秦用方士之言，以周爲火德，推五行相勝之法，自謂之水德，則是秦首倡其端耳。漢人或竊其餘論，反擯秦而主漢，則張蒼謂漢爲水德是也。或祖則餘論，遂舉漢以繼秦，則賈誼、公孫弘之流，謂漢爲土德是也。或祖竊其餘論，而兩皆不用，更爲相生之術，上推包羲，下至周、漢，而擯秦不數者，則歆、向父子，遂謂周爲木德，漢爲火德是也。夫秦自稱水德，則是始皇之妄自尊大耳。後世設以始皇爲是耶，當祖而用之，如賈誼、公孫弘輩可也；設以秦爲非邪，當汎掃其不經之談，明先王之道以道之可也。今張蒼、歆、向之徒，既竊用其説，又從而非議之，反

擯秦於不數，則是衛輒自謂之嫡孫，欲以竊據正統，而反擯其父不納也。夫輒之所以得謂之嫡孫者，以其有父爲世子也，既不父其父，則不得謂之嫡矣，尚可據其位乎？五運之所由倡，以秦倡之耳，既擯秦不數，而漢獨何所承乎？此皆漢儒欺天罔人之論，而班固不察，又真以漢爲得天統也。夫所謂天統者何也？昔周公營洛之議曰：有德者易以興，無德者易以亡。孟子定于一之論曰：不嗜殺人者能一之。又曰：三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。此天統之説。外是而謂之天統，則如秦之自稱水德可也，如張蒼之稱漢爲水德亦可也，如賈誼、公孫弘之土德可也，如歆、向之火德亦可也；尊秦可也，擯秦亦可也，自尊可也，人尊之亦可也，要之不得爲天統，則一耳。

趙長平之敗。

長平之敗，豈不哀哉！此不惟一，趙括之兵端一開，平原君實爲之也。蓋當是時，秦嘗有事於魏、韓，而馮亭欲嫁禍於隣國，故以上黨自歸於趙。夫秦拔野王，而上黨路絶，是上黨之在韓也，有已亡之形，而秦有垂得之勢。今韓以空名歸趙，實欲嫁秦兵於趙，此蓋馮亭狙詐之術耳。夫秦日夜勞心苦力，以蠶食於韓，今上黨有垂得之勢，而趙乃欲安坐而利之，則雖彊大不能得之弱小，而弱小固能得之强大乎？且無故之獲，有道之所深憂也，非望之福，哲人之所甚禍也。平原不見天下之大勢，暗於狙詐之術，棄龜鑑之名言，而自速危亡之禍，則長平之敗，豈獨趙括爲之哉？

趙括。

趙括，虛張無實，言大而才疏，其父母知之，趙廷之臣知之，而敵國之人亦知之，獨其君不知之者。蓋當是時，應侯行千金於趙，以爲反間，是必左右近臣陰受秦賂，相與蒙蔽主知，故其君不悟至此。人多以名用人，失之趙括，不知括之在趙，未嘗以名聞也。使括而以名聞於趙，則秦當忌之矣，而胡爲利括之爲將也？是括虛張疏繆之實，已久聞於隣國，獨其主不知之耳。

毛遂。

毛遂，上不數於其主，下不齒於其徒，而卒能奮身決起，著名楚、趙，苟非見棄於人，安能以有激乎？吾觀戰國游士，所以策名當時，致身將相，快平生之憤，酬夙昔之願，往往皆因所激而能致之。蘇秦之相六國，其家激之也。張儀之相秦，其友激之也。范睢談笑而取秦柄，其讎激之也。故善用人者，於其淩厲頓挫之時，而乘其感慨奮激之氣，則雖尋常之人，皆能以自效於尺寸，如其習安於豢養之餘，而生平之意願已足，則雖奇人節士，亦或無以自見也。

魯仲連。

魯仲連，亦戰國策士耳，而奇氣疏節，憤激陳義，有非策士所能及者。鷹隼高飛於雲漢，虎豹長嘯於山林，其頡頏飛騰之氣，❶豈人之所能近哉？一旦受人之羈縶，而豢養於韝圈之中，則與鷄犬無異。何者？惟其有所欲故也。戰國游士，大抵不勝其利欲之心，擔簦而往，鼓篋而遊，夫孰非有富貴之心者？故一受人之羈縻，甘人之豢養，

❶「頏」，原作「頑」，據元刻本改。

則雖有奇氣疏節，將無所用之，而俛首帖尾，碌碌人下者，往往而是也，尚何望其憤激陳義哉？仲連惟不見其所欲，故不受人之羈縻，不甘人之豢養，是以高飛長嘯而足以頡頏於一世，雖未必爲天下士，而人固以天下士奇之矣。

夷門侯生教魏公子救趙，圯上老人授子房兵法。

吾攷之戰國，有隱君子二人，曰夷門侯生，圯上老人，皆兵家之有道者也。夫兵者，授之以不仁之器，而教之以殺人之事。故古之有道者，皆諱之而不樂言也。其樂言之者，必皆其尅忍恣睢之徒，孫臏、吴起之類是也。夫兵不免於用智，而奇謀詭計，又用智之所不能已也。故其法可以自用，而不可以教人。以智而教人，必其有甚不得已，而度其人誠可以受之也，而後隱忍以授之。何者？吾固無樂於用智也。吾觀侯生之授魏公子也，試之以執轡以剉其鋒，試之以過客以觀其忍，至其有急而來赴也，我則泊然應之以無情，而使之憤以自悟，如是而果足以受之也，然後以其不可教人者，不得已而教之；以其諱言不樂者，不得已而言之。吾言出而吾術窮矣，吾智施而吾謀不可復用矣。何者？教其臣以詐其君，教其子以詐其父，教其父以賣其友，此兵家之陰謀而道家之深忌也。一之爲甚，其可再乎？此侯生所以忍死而言之也。若夫圯上老人之遇子房也，倨傲鮮腆以觀其禮，命之以僕妾之役以伏其心，與之一期、再期以試其人之果可受也，然後從而受之。夫卒然相遇於草莽之間，夜半授之以一編之書，名字不通，言語不同，固不知其爲何等人，而亦不

知其爲何等書也，已而觀之，乃《太公兵法》也。嗚呼！古之有道者，其諱言兵也如此，其不輕授人也如此，而後世明目掀髯以言兵事，以道家之所忌者，而爲兵家之所喜，以道家之所不敢再用者，而爲兵家之所常用，然則人心之不仁，乃至此也夫！

茅焦。❶

秦遷太后於離宫，諫死者二十七人，而後來之輸忠者猶未已。夫秦，無道之極矣，而在廷何多直節臣也？且其諫者，非必皆社稷之臣，皆貴戚之卿也；非必皆析秦之圭，皆儋秦之爵也；又非必皆秦之所産，皆直言之士也，而爲是奮死而不顧。蓋生乎戰國之世，無一而非口舌之士，仕於危亡之朝，無一而非口舌之功，故常喜出於波濤洶湧之間，游人之所不能泳，與齊俱没，❷與汨俱出，而幸不死焉，是其所以爲工耳。若夫潢汙行潦，弱翁稚子，可褰裳而濟彼，豈以是而動其心哉？此所以積尸秦庭，而後來者愈出而愈奇也。雖然，亦危矣，逆驪龍之頷下而取其珠，撩虎口而奪之食，若茅焦者，亦幸矣。

陳勝。

陳涉之王也，其事至微淺，然縉紳先生抱祭器而往歸之，張耳、陳餘、房君之徒，又皆以興王之業説之。舊史按其行事，謂其不幸如是而致敗。設不如是，其事當復如何耶？至其再三致意也，猶曰其所致王侯將相，竟足以亡秦。且涉所置王侯將相微矣，

❶「焦」，元刻本、明刻本作「蕉」。

❷「齊」，明刻本作「濟」。

而史誇之。若曰：夫涉起讁戍而首事，志在免死而已，其大要不過偷一時之欲，其用軍行師，未嘗有一日之規，徒不勝其憤憤之心，決一旦之死，爲天下首事，蓋未知烏止誰屋也。在天下後世，正不當以興王之事責之。舊史猶復云云，至今尚論涉事者，猶惜其孰得而孰失也。吁，亦悲矣，天下苦秦之禍，故家遺俗，豪人俠士，喪氣略盡，乃其所不慮之戍卒猶能爲天下而首事，雖其人物卑陋，事至微淺，而古今猶幸之。蓋積萬年之憾，而發憤於陳王，猶曰：此秦民之湯武耳。

楚懷王。

懷王之立也，天將以興漢乎？懷王之死也，天將以亡楚乎？夫懷王，項氏所立，此宜深德於項。今觀懷王在楚，曾無絲粟之助於楚，而獨屬意於沛公。方其議遣入關也，羽有父兄之怨於秦，所遣宜莫如羽者，顧不遣羽而遣沛公，曰：吾以其長者不殺也。沛公之帝業，蓋於是乎興矣。至其與諸將約也，曰：先入關者王之。沛公先入關，而羽有不平之心，使人致命於懷王。蓋以爲懷王爲能右己也格。而懷王之報命，但如約而已。以草莽一時之言，而重於山河丹書之誓，羽雖欲背其約，其如負天下之不直何？是沛公之帝業，又於此乎定矣。夫項氏之興，本假於亡楚之遺孽，顧迫於亞父之言，起民間牧羊子而王之，蓋亦謂其易制無他，而豈料其賢能若是邪？始而爲項氏之私人，而今遂爲天下之義主，始以爲有大造於楚，而今則視羽蔑如也，則羽此心之鬱鬱悔退，豈能久居人下者，自我立之，自我廢之，或生或殺，羽以爲此吾家事，而不

知天下之英雄，得執此以爲辭也。故自三軍縞素之義明，沛公之師，始堂堂於天下，而羽始奄奄九泉下人矣。懷王之立，曾不足以重楚，而懷王之死，又適足以資漢。然則范增之謀，欲爲楚也，而秖以爲漢也。嗚呼，此豈沛公智慮所能及哉？其所得爲者，天也。此豈范增、項羽智慮之所不及哉？其所不得爲者，亦天也。

高祖還定三秦。

沛公有三傑，故雖遷漢中，而卒定三秦。項羽無三傑，故雖王三將，而終不能有三秦。嗚呼，羽非失險也，失人也。夫項羽遷沛公於巴蜀，而王三降將以距漢，漢勢若已屈矣，吁，彼豈知巴蜀果非死地也耶？羽以巴蜀爲死地，而謀遷沛公，沛公亦以死地視巴蜀，而忿嫉項羽。當是時也，取捨屈伸之理，惟蕭何知之，故何勸王王漢中，收用巴蜀，還定三秦。及其既就國也，項羽肺肝之謀，惟張良知之，故良說王燒絶棧道以示項羽無東意，此蕭何之所以强沛公之行也，而張良所以安沛公之心也。使巴蜀而果能爲死地也，則蕭何、張良之謀，是置沛公於死也。蕭何、張良，可謂見之明、計之熟矣。至於韓信，登壇之日，畢陳平生之畫略，論楚之所以失及漢之所以得。漢一日舉兵而東，秦民其爲沛公耶，爲三降將耶，此三秦還定之謀，所以卒定於韓信之手也。噫，三傑，真人傑也。向也蕭何、張良有卓然之見，而始勸沛公之入，今也韓信乘罅漏之餘，而徑勸沛公之出。其入也，所以養其出也；其出也，所以用其入也。三子之見，智謀略同，故蹙楚之效同，孰謂關中非沛公囊中物耶？善乎，史臣之論。高祖曰：從諫

如轉圜也。夫天下之勢，成敗未易料也，見近者昧其勢，而慮遠者審其勢。蓋勢者，成敗之所係也。一舉措之不謹，則俄頃之間，大事去矣。方羽之王三降將於三秦而王高祖於漢中也，高祖蓋不勝其忿，而欲奮於一擊之間，周勃等又從而慫恿之。[1]當是時，高帝死固未可保，而何以成敗爲也？及蕭相國進諫，而高祖翻然改悟，罷兵就國，徐起而還定之，如取諸寄，此豈有他術也？知成敗之勢在己而已，已能屈之，亦能伸之。是以高帝之還定三秦也，不在於引兵故道之時，而在於不攻項羽之日；不在於拜將之後，而在於聽諫之初。然則周勃諸公者，特見近而昧其勢耳；而蕭何者，慮遠而審其勢者也。

蕭何。

沛公之入關也，諸將争走金帛財物之府庫，蕭何獨先入，收丞相府圖籍藏之，以故沛公得知天下阸塞，户口多少，强弱之處。世常以刀筆吏少何，此特書生之論耳。何非刀筆吏，何以知丞相府之有圖籍邪！然刀筆吏多矣，而何獨知丞相府之有圖籍，則自其爲郡縣小吏時，固已習於國家之體要若此，此其器已不在人下矣。況當草莽角逐之時，見秦民府庫宫室之盛，雖沛公不能不垂涎者，而何之器度越人如此，沛公之有愧多矣。及項羽王沛公於漢中也，沛公意大不滿，自絳、灌以下，莫不勸攻項羽，何獨陳曰：能屈於一人之下，而伸於萬乘之上者，湯、武是也，願大王王漢中，養其民以致賢人，收用巴蜀，還定三秦，天下可圖也。嗚

[1]「慫恿」，元刻本、明刻本作「從臾」。

呼，何之器度若此，其位當不在人下矣。昔者晉重耳之亡也，從亡三人者，皆相國之器也。夫以羈旅喪亡之餘，而其從者，皆可以相國。君子曰：用臣如三人，公子何患於喪乎？吁，此固沛公所以興也。

漢法：宰相必出於列侯。武帝變而通之。是耶？非耶？

漢法：非軍功不侯，非列侯不相。儒者既無軍功可論，永無入相之路。此高祖馬上之陋規，非三代之宏規。至武帝元朔中，始下詔嘉先聖之道，招四方之士，遂以御史大夫公孫弘代薛澤爲丞相，封平津侯。丞相封侯，自弘始也。其後遂爲故事。夫武帝，崇儒之君子，厭文吏武功之不學無識，陋國初淺近之規，以爲儒道不能光顯，遂革其故習，不吝厚爵重封以激厲儒者，則武帝之美意，人亦孰得而非之也？然公孫弘起自徒步之中，以明《春秋》一經，不四年而超取相位，貴至封侯，則論者不能不於是而有憾焉。蓋武帝以利而用儒，儒者見利而求用。自弘以明經而爲相，後之爲儒者，孰不欲競章句之末習，以僥倖於一遇？利禄之間一開，而士大夫之心術，自兹蠱壞矣。況漢家以軍功立國，必以列侯爲相，雖漢之規陋，然而非軍功不侯，則漢之良法。使儒者而不相則已，使儒者而可相，則自版築而遽登相位乎何慊，而猶欲假封侯以爲重，此又武帝之不善變也。故自弘之侯平津也，而由相封侯者，漢史目爲恩澤侯，自是以恩澤侯者，相望於前後。使恩澤而可侯，則無復軍功之足競矣。故自侯法之既壞，至元、成之間，士大夫之氣習，豢養於富貴之餘，無復剛心鋭氣之可畏，而委靡巽懦之風，猶婦人

女子生長於閨房之中，求欲如周昌、趙堯、申屠嘉、張蒼輩，愈不可得矣。夫相者，既非真儒，侯者，又非軍功，是武帝更張之善意，不免一舉而兩失。蓋自命相之法變，而儒者之心術壞，自封侯之法變，而士大夫之氣習壞。更張之善者，猶若此，更張而不善，則奈何？此變法之所以難也。

書武帝行事。

武帝之伐匈奴也，不絕大漠，不襲王庭，則不足以泄其怒。其通西域也，不窮河源，不歷懸度，則不足以快其慾。其事土木也，不千門萬户則不息。其聚斂也，不告緡則不休。其深刑也，不根株則不已。其崇儒也，不辟雍則不樂。其務農也，不代田則不爲。至其老而悔過，不下輪臺之詔則不足。蓋天地之間，凡可以力致者，武帝皆能以力致之，而有不容於力致者，獨其終身用力於神仙，曾不獲如其意。蓋嘗凝神於蓬萊，蜕形於海上，魂交黄帝，而夢接安期矣，亦嘗臣事少君，❶師事文成，五利公孫卿而賓齊魯之士矣，而卒莫能致也，豈其力尚不足耶？嗚呼，武帝窮奢極慾，以從富貴之樂，使神仙道家之事爲不無，蓋非帝之所可冀，矧其實無有哉。今徒狃於力之所可爲，而謂神仙可以力致，曾不察其理之有無也，使天下而有是理，則須帝之力而可致，如其無是理也，則雖帝之力，何所用哉？觀諸此世之言神仙者，亦可以已矣。

書卜式傳。

漢方事匈奴，而式願輸助邊；方事南越，而

❶「臣」，元刻本作「父」。「少」，元刻本、明刻本作「小」。

式願父子俱死。天下方争匿財，而式尤欲就助公家之費。凡式之所樂爲者，皆衆人之所難爲；而武帝之所欲爲者，式輒揣其意而逆爲之。故天下因式獲罪者十室而九，而式之褒寵眷遇，自以爲有用於天下。及武帝當封禪，而式獨以不習文章見棄。式乎，式乎，何不先衆人而爲之乎？

書雋不疑。

吏暗於古誼，觸事面牆，一旦事出非意，魂驚魄喪，無復人形。經生學士，爲之引經陳義，援古證今，則糟粕腐壞之餘，皆能以起僵而植仆，乃知世俗不涉書之弊，一至於此，而經生學士之取重於此，亦固自有時哉。

書王莽傳。

莽拔出族屬，繼四父而輔政，時人未知信也，於是刻心厲行以著其節，禮賢下士以釣其名，分布黨與以承其意，諂事母后以市其權，延見吏民以致其恩，意上下之勢既成，而人皆知有莽矣。於是力爲險異之行，以焜耀當時，封邑不受，位號不居，視天下爵禄若將浼焉。天下之人見其苦心如此，遂以其無他，而謂伊、周復出。故其避丁傅也，天下莫不稱其賢；其罷歸也，天下莫不訟其寃。一辭采女而詣闕上書者千數，辭益封而吏民上書者八千人，辭新野田而前後上書者至四十八萬。蓋當是時，惟恐莽之一日去漢，舉國以授之，惟恐其不受。夫莽，斗筲之才，賈孺之智，兒曹之恩，妾婦之行，徒以驅委庸人，籠絡小孺，媚事婦人，女子可也，而乃掩竊大物，豈非厄會然歟？

木鐘集卷十一

附録明刻本序跋二種

重刊木鐘集序

今天下之文集繁矣，而《木鐘集》則予未之見也。以予之未見而又欲刻之，無乃益其繁耶？顧予少時繙閱五經及孔孟、性理諸書，凡諸儒之有發明經旨者，必具列其姓氏，而潛室陳氏與焉。予既已知有其人而亦與聞其言矣，但未知其言之具載於《木鐘集》。比者假守温郡，躬祀諸儒，乃知先生寔郡人，而其所遺《木鐘集》，猶有存者。郡有斯人而有斯集，表而出之，郡守事也，郡守責也。矧斯集之不傳久矣，後之學者如予之未見亦多矣，刻之于梓，使皆得而見之者，予心也。體予心而刻之者，瑞安令高君賓也。若賓者，可謂知先生、知《木鐘集》者，可嘉也。至如斯集之命名，則自有先生之題詞具在，兹可略。

弘治十四年辛酉春三月甲子，賜進士、中順大夫、温州府知府吉水鄧淮書于鹿城書院

重刊木鐘集後序

太守鄧侯守温，始逾年，道洽政成，百廢具興，以温多先哲，若潛室陳先生輩，皆親炙程、朱之門，而上承孔、孟之緒者，乃歷攷其人，作書院以崇祀之，其有遺書逸稿足以發明斯道者，必梓行以嘉惠後學，若《木

鐘集》者，其一也。

先生所著，不止是集，於今可見者，纔此編耳。其言雖已散見群經，而板之失傳已久，人幾不知有是書矣。侯既訪而得之，乃以命賓，俾重鋟梓以廣其傳焉。夫書以載道，道不可廢，則書不可以不傳。然固有不載乎道者矣。不載乎道，而不之傳可也，載乎道矣，而不得其傳，君子其能已哉？矧兹集之爲書，根據六經，羽翼傳註，剖析微奥，精入秋毫，於古聖賢所以立言垂訓之旨，發之殆盡，蓋真可謂載道之器，而天下之所不容無者。然由宋而來三百年，於此卒無有能衍其傳以溥之於世，豈亦有待於今日乎？

賓也承乏是邦，既得以敬拜先生於祠下，又因吾侯之教，得先生之書而讀之，幸亦大矣。顧惟遺編中多訛闕，欲丐善本以攷正而補完之，旁求累月，卒不可得，亦惟付之太息而已。夫以先生之鄉，流風餘韻，在人未泯，而此集已無存者，而況於四方、於異日乎？此而不傳，則自是而往，抑又可知矣。然則侯之此舉，豈小補哉！嗚呼，此賓之所以踴躍用命，不自計其力也。

時弘治辛酉夏六月丁丑朔又六日，後學江陰高賓謹序

鳴謝

《儒藏》精華編惠蒙善助，共襄斯文；謹列如左，用伸謝忱。

本焕法師　壹佰萬元

智海企業集團董事長　馮建新先生　壹佰萬元

NE·TIGER時裝有限公司董事長　張志峰先生　壹佰萬元

張貞書女士　壹佰萬元

北京大學《儒藏》編纂與研究中心

本册審稿人　孫通海　曹明綱

本册責任編委　李暢然



[General Information]
书名=14526322
SS号=14526322